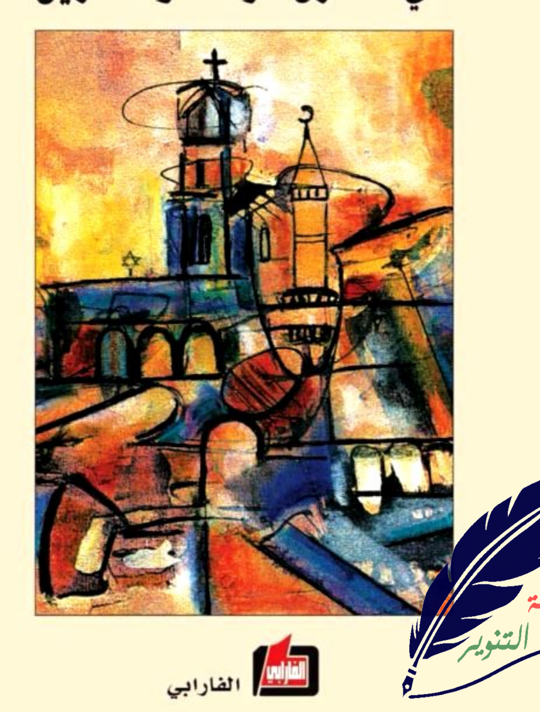
د. جورج قرم

المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين



الفارابي


مكتبة
التنوير

المسألة الدينيّة

في

القرن الواحد والعشرين



Georges Corm

La Question religieuse au XXI^e siècle

Géopolitique et crise de la postmodernité

La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris



الدكتور جورج قُرْم

المسألة الدينيّة في القرن الواحد والعشرين

تعريب : د. أ. خليل أحمد خليل

مراجعة : المؤلف ونسيب عون

دار الفارابي



الكتاب: المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين
المؤلف: الدكتور جورج قُرْم
المترجم: د. أ. خليل أحمد خليل
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان
ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 - الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2007
ISBN: 978-9953-71-265-9

ISBN: **2-707-4716-8**

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

Cet Ouvrage publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutein du Ministère des Affaires étrangères et du Service de Coopération et d'Action culturelle de l'Ambassade de France au Liban.


مكتبة
التنوير

المحتويات



مقدمة الطبعة العربية

إن هذا المؤلَّف الجديد الذي أقدمه إلى القارئ العربي هو في الحقيقة متابعة للتأملات الفكرية والتاريخية التي دوّنتها في أحد مؤلفاتي السابقة بعنوان شرق وغرب. الشرخ الأسطوري (دار الساقي، 2003). ويمكن أن ينظر إليه أيضاً على أنه يكمّل مؤلفاً قديماً بعنوان تعدد الأديان وأنظمة الحكم (دار النهار، 1977).

وفي هذا الزمن الرديء الذي نعيش فيه، حيث انتشرت كالوباء القاتل النظريات السخيفة حول عودة الظواهر الدينية إلى التسلّط على كل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية، فإن التحليل الجديد الذي أقدمه إلى القارئ يسعى إلى توضيح ما يحصل في عالمنا العربي والمجتمعات الإسلامية الأخرى، وكذلك في العالم الغربي ـ ونحن في حالة صدام متجدد معه. وبما أنني اعتقد ان التطورات في منطقة ما، وبشكل خاص منطقتنا العربية والشرق أوسطية، لا يمكن ان تُحلّل بمعزل عما يجري من تطورات في مناطق أخرى من العالم، فإن



هذه الصفحات ستقدم للقارئ العربي محاولة لربط الأحداث الجسيمة التي نعيشها بأحداث أخرى لا تقل أهمية وخطورة، وقد حصلت في المجتمعات المسيحية الغربية في القرون السابقة، في ظروف تاريخية قد تشبه الظروف التي نعيشها نحن الآن.

والحقيقة أنني عندما أقوم بسبر غور ما حصل من تطورات عملاقة، أخذت طابعاً أسطورياً في تاريخ كل من الديانات الإسلامية والمسيحية واليهودية، وتأثيرات هذه التطورات على الحياة السياسية والثقافية وعلى تطور الحضارة في ما أسميه المجتمعات التوحيدية، فإنني أشعر بوجود مزيد من الربط بين تلك الأحداث القديمة في ديار «النصارى» والأحداث التي نعيشها في مجتمعاتنا العربية وبعض المجتمعات الإسلامية غير العربية.

وعندما نتعمق في الشرخ الذي وصفته بالأسطوري الطابع بين «نحن» كعرب أو كمسلمين و«هم» ـ أي بشكل خاص، بالنسبة إلينا، المجتمعات الغربية ذات التاريخ المسيحي الطويل، بل الأطول بقرون عدة من تاريخ الإسلام ـ ينفتح الباب واسعاً لاستكشاف الروابط المعقدة والوثيقة في أنموذج نمطي واحد، مبني على روايات التوراة (العهد القديم أو ما يسمى أيضاً «الإسرائيليات»). ولا بد من النظر في هذا الأنموذج على أنه يربط النماذج الفرعية التاريخية الثلاثة، اليهودي والمسيحي والإسلامي، وهي نماذج نابعة من بنية



التوحيد الديني الذي يلقى صعوبة كبيرة في التعامل مع تعدّد أهواء البشر والميل الفطري إلى تكوين المذاهب والفرق والأحزاب في تأويل نصوص "الوحي الديني"، حتى ضمن الدين الواحد، ما يولّد صراعات طويلة ومعقدة يمكن أن تأخذ طابعاً دموياً وتخلق نفسيات متوترة ومعذّبة.

لعلّ ما ينقصنا بشكل مفجع في ثقافتنا العربية الحديثة هو هذه النظرة الأكثر شمولية واتساعاً إلى ما نعانيه من ظواهر العجز التاريخي والضعف والوهن أمام الدول الغربية الكبرى من جهة، وما نعانيه أيضاً من قلّة تماسك مجتمعاتنا القطرية العربية، داخل كل قطر أولاً وكذلك بين الأنظمة القطرية العربية من جهة أخرى؛ وهذه الظاهرة تعظّم من حالة الوهن أمام جبروت الدول الغربية وتحالفها مع الكيان الصهيوني وأطماعها في خيرات الأمة ورغبتها في السيطرة علينا بشكل استعماري فجّ ومتأجج.

لكل هذه الأسباب، آمل أن يجد القارئ العربي ما يفيده من معلومات حول ما يسمّى بظاهرة «عودة الدين» المنتشرة في كل المجتمعات التي تدين بدين من الأديان الثلاثة التوحيدية. صحيح أنني تعمقت أكثر في تخبط المجتمعات المسيحية بهذه الظاهرة، وذلك من منظور التاريخ الطويل، عائداً إلى محاكم التفتيش للكنيسة في القرون الوسطى الأوروبية والحروب الدينية الشعواء بين البروتستانت والكاثوليك في ما سمّي، بالرغم من ذلك، «عصر النهضة»



في أوروبا. وأعتقد، بعد المراجعة التاريخية الدقيقة التي يحتويها هذا المؤلَّف، ان هذا التعمق ضروري لنا كعرب، وكمسلمين في غالبيتنا الكبرى، لشرح ما يصيبنا نحن من أزمة مجتمعية وفقدان للشرعية، تختلط فيها بشكل معقد للغاية قضايا الهوية الجماعية والدين والسياسة والثقافة.

انّ الهوية العربية أصبحت تائهة وضائعة منذ وقوع الأقاليم العربية للسلطنة العثمانية في القبضة الاستعمارية للدول الكبرى الأوروبية؛ وبعد ذلك إثر نيل الاستقلال وحصول الانقسامات الحادة بين الأنظمة العربية العتيدة التي تشرذمت بين الولاء للاتحاد السوفياتي والولاء للولايات المتحدة. وتجددت هذه الحالة اليوم في ضياع كامل، حيث الأنواع المختلفة من الهويّات القلقة والمتأججة، التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى أعمال عنف إرهابية الطابع داخل مجتمعاتنا العربية، تعرّضنا جميعاً للهلاك ولمزيد من الحروب الأهلية وتحكّم قوى خارجية بمصير الأقطار العربية. وقد قمت بتحليل مفصّل لضياع الهوية العربية في خضم الأحداث الجسيمة التي مرّت بالمنطقة في الخمسين سنة الأخيرة في مؤلَّف آخر، هو انفجار المشرق العربي. من تأميم السويس إلى غزو العراق 1956-2006 (دار الفارابي، 2006).

إنني في هذا المؤلَّف الجديد أقدم رحلة طويلة في سراديب العلاقات المعقدة بين الدين والسياسة في مجتمعاتنا التوحيدية، وهي رحلة كنت قد بدأتها في المؤلفات المذكورة



سابقاً، عسى أن تكون مساهمة في ما نحتاج إليه من تقوية ثقافتنا العربية التاريخية والسياسية للإفلات تدريجياً من الحالة المخزية التي نحن فيها والتي تتجسّد في تفجّر الضغائن الطائفية والمذهبية في ما بيننا. و كانت الملامح الأولى لهذا المسار قد ظهرت خلال الفتنة اللبنانية الطويلة ما بين 1975 و1990. أما اليوم فإن المشهد الفلسطيني أو اللبناني أو العراقي لهو مشهد مفجع، يرفضه كل إنسان عاقل، وهو مشهد يزيد من القلاقل حول الهوية والمصير. وإذا كانت أعمال المقاومة ضد المحتل لا بد منها عسكرياً، فإن هذه المقاومة، باختلاف الظروف الخاصة بكل واحدة منها، يجب أيضاً أن تندرج في إطار من الفكر والثقافة اللذين لا بد من تقويتهما وتطويرهما. فرفع راية الدين في حد ذاته، ولو أنه يثير حماسة الناس، فهو كما تشهده الساحة يؤدي أيضاً ـ عندما تكون الراية الوحيدة والحصرية المرفوعة ـ إلى تنامي احتمال انفجار الفتنة الداخلية، إضافة إلى كونه يُستخدم أيضاً من قبل الإعلام الغربي والصهيوني كمادة إعلامية مضادة للموقف العربي.

انّ تركيزي في هذا المؤلَّف على الاستخدام السافر للدين عند الغرب في سياساته الخارجية ـ بخاصة تجاه منطقتنا ـ يهدف إلى تمكيننا من الردّ القوي على ادعاءات الغرب بأن التعصب الإسلامي هو العامل الرئيسي في حالات النزاع والتوتر والاستيطان والغزوات والحروب، بينما الدول الغربية



هي المسؤولة عنها إلى حد بعيد، بما لها من تقاليد تاريخية في توظيف الدين في السياسة وإلباس مطامعها الاستعمارية الدنيوية رداءً من الايديولوجيا الدينية الحادة.

لذلك أختم الكتاب بدعوة إلى إحياء تراث فلسفة الأنوار الأوروبية من جهة، والنهضة العربية الأولى من جهة ثانية، لأنني أعتقد أن اللغة النهضوية العربية هذه ولغة الأنوار ومبادئ الثورتين الأميركية والفرنسية هي الوحيدة التي يمكن أن نتحاور من خلالها مع الفكر الغربي، بدلاً من اللغة السطحية المتعلقة بصدام أو حوار الحضارات[1]. فهذه اللغة الأخيرة ليست إلا ملهاة لتحويل الأنظار عن قضايانا الوضعية، الدنيوية في الجوهر، التي تسبب الأوضاع المتفجرة التي نحن فيها وتسيطر على نمط علاقتنا اللامتكافئة مع الدول الغربية العائدة إلى أهوائها الاستعمارية السابقة بغطاء التنظير حول ظاهرة «عودة الدين» والصراع المحتم بين الحضارات.

من هذا المنظار، أدعو في ختام مؤلَّفي هذا إلى ما أسميه «تحالفاً جمهورياً عالمياً» بمعنى تحالف كل مَنْ يؤمن، في الشرق والغرب، بقيم الانسانوية العالمية التي لا تتناقض مع مبادئ التوحيد الديني التي نتمسك بها، ولا تتناقض كذلك

---

(1) في هذا الخصوص انظر المؤلَّف القيّم لقاسم هاشم، مدخل إلى التنوير، دار الطليعة، 2005، وانظر كذلك المؤلف الشهير لألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، 1977.



مع مبادئ تحرير الشعوب من كل أنواع الظلم والقمع على يد شعوب أخرى، كما ترفض استغلال حاجة الإنسان إلى الدين، وهي حاجة سرمدية أبدية، في الصراع على السلطة داخل كل مجتمع، أو في ما بين المجتمعات. والدعوة هذه لا تعني القضاء على الأنظمة الملكية، بل تشير إلى مبادئ مساواة البشر في أنظمة سياسية عادلة، أكانت ملكية، أو جمهورية الطابع، وضمن مجتمع دولي يطبّق هذه المبادئ الجمهورية، من دون معايير مزدوجة، وبدون تطويع منظمة الأمم المتحدة واستخدامها في مشاريع الهيمنة والقمع التي تقودها الولايات المتحدة كزعيمة لحضارة «يهودية-مسيحية» تواجه حضارة «عربية-إسلامية».

لقد سعيت، من خلال فصول هذا المؤلَّف، إلى تبيان سخافة الأفكار والرؤى التي تحملها القيادات السياسية الغربية ومدى الضرر الذي تلحقها بنا بشكل خاص. فلنترك القيادات السياسية والأعمال الأكاديمية الغربية المنخرطة فيها، أما نحن فعلينا أن نعيد بناء منظومة ثقافية كأساس لنهضة عربية ثانية مستقلة عمّا يأتينا من الغرب من دفق إعلامي وأكاديمي متواصل أصبحنا مسجونين فيه[2]. وعلينا أن ندخل في مراجعة نقدية صارمة لممارساتنا الثقافية والإعلامية التي صارت تشبه

(2) انظر، للدكتور ناصيف نصار، باب الحرية. انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت، 2003.



إلى حد بعيد ما يصدّره إلينا الغرب من أدبيات مفخخة حول «عودة الديني» وحرب الحضارات والقيم «اليهودية-المسيحية» في مقابل قيم «عربية-إسلامية». فهذا شأنهم وهذا ما يفسره اليوم تاريخ أوروبا المعقد للغاية، كما أوضحه في فصول عدة من هذا الكتاب.

أما شأننا كمثقفين وأكاديميين ورجال إعلام عرب فهو إعادة النظر النقدية في تاريخنا، المعقد أيضاً، بكل ما يتوافر لنا اليوم من أساليب العلم وغنى المقاربات التاريخية بين تطورنا الحديث المشوّه وتطور المجتمعات الأخرى، وبشكل خاص الشعوب التي استطاعت الإفلات من الهيمنة الغربية[3]، بينما نحن ما نزال نتخبط في دنيا الفشل والبقاء تحت هيمنة خارجية أكثر شراسة من أي وقت مضى في تاريخنا المعاصر، وحالة انقسام في ما بيننا، حكّاماً وشعوباً وطوائف ومذاهب، وهي الحالة التي تؤبّد المسار الانحطاطي وسيطرة الآخرين علينا.

جورج قرم

تموز 2007

---

(3) انظر على سبيل المثال، وربما الأوحد في المكتبة العربية الحديثة، الدكتور مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية. تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة، الكويت، 1999.



مدخل

كيف استحوذت «الظاهرةُ الدينية» على اهتمامات العالم؟

▪ منذ عقودٍ عدّة أخذ الدِّين يتوغّل بمهارة ويتغلغلُ، إن لم يكن في اهتماماتنا العميقة، فعلى الأقل في عالمنا الأقرب. فسواءً كنّا في باريس، في نيويورك وبيروت وبغداد وإسطنبول وموسكو ونيودلهي أم في جاكارتا، فإنّ عناوين صحفنا أو مجلاتنا الأسبوعية، وشاشاتنا التلفزيونية تحدِّثنا عن الدِّين. إننا نكتشف ـ أو بالنسبة إلى بعضنا، نستكشف مجدّداً ـ عالماً غريباً ومُريباً كنا نظنّ أنه قد تلاشى. فنحن لم نعد كما كنا في الماضي، ليبراليين، إشتراكيين، شيوعيين، قوميين في بلدانٍ مستقلّة حديثاً، مع كل التلاوين التي يمكن أن ترتديها هذه العناوين والمعالم: يمين متطرّف، يمين، وسط، ديمقراطي-إشتراكي، ماركسي، موسكوبي أو صيني،



عالمثاليّ. أما الآن فنحن علمانيون على الطريقة الفرنسية أو من أنصار تعدّد الثقافات على الطريقة الأنكلو-سكسونية، سكان بلدانٍ ناهضة بحثاً عن ديمقراطية، وبالطبع، يهود، مسيحيون ومسلمون، كاثوليكيون، بروتستانتيون، أرثوذوكسيون، سنّيون، شيعيون، هندوسيون أو بوذيون.

قبل ثلاثين عاماً فقط، عالمٌ بلا إله

□ بولعٍ، نحن مع أو ضد ارتداء الحجاب «الإسلامي». بحماسةٍ أيضاً نُجادل في الإرهاب وروابطه بالإسلام وبالقرآن. ولكننا نجادل أيضاً في دولة إسرائيل، في العداء للصهيونية، في اللاساميّة؛ أو في آخر فيلم حول آلام المسيح. ففي الغرب، في أحاديث الصالونات وفي العشاءات الفاخرة، مَن لا يكتشف لنفسه جداً يهودياً أو بروتستانتياً ولا يتحدّث عنه بإسهابٍ لتفسير رؤيته للعالم أو لشرح حكمه على أحداث اليوم أو الشهر؟ وفي الشرق، كيف السبيل إلى تجنُّب تحوُّل حديث بين مثقفين حول الموضوعات ذاتها، تحوُّلاً مُدوّياً إلى تبحّرٍ في الإسلام، وإلى تأويلٍ لهذه الآية أو تلك من القرآن، وآخر بلاغ لبن لادن، والفصل بين الزمني والرّوحي ومشكلاتهما؟ الأغربُ هو الكلام أيضاً، في تلك الأحاديث، على شرعية المقاومة المُسلَّحة في الأراضي الفلسطينية المحتلة



أو في العراق، وعلى الجنون المتزايد لبوش وبن لادن، وعلى ثورة وردية أو برتقالية، أو أيضاً «ربيع» بيروت[1].

فيا له من تغيّرٍ مطلقٍ للعالم، بالنسبة إلى جميع أولئك الذين استفاقوا على وعي صَخَبِ العالم في الخمسينيات أو الستينيات من القرن الماضي، في الشرق كما في الغرب! الأكثر غرابةً ربما لا تكون الطبيعة الجذرية، الحاسمة، لذاك التغيُّر، بل الطريقة المكّارة التي تحقّق فيها، من وراء ظهرنا، ومن دون أن نلحظه. بالأمس، قبل ثلاثين عاماً فقط، لم يكن منظوراً حقاً أي عنصر من هذه الديكورات (المنامق) الجديدة في عوالمنا. واليوم، ها نحن محاطون، محاصرون، وحتى مخنوقون بالحضور الكليّ لهذه الديكورات. غير أننا لا نعرف كيف حدثت هناك، ومن رسمها ولوَّنها وأحسن نظمها من حولنا.

قليلٌ هو ما نعرفه عن الجيل الشاب، عن أفكاره، عن دوافعه، عن صميم هذا الديكور الذي وجده أو كاد يجده عند ولادته. ثمة كثيرون لم يتأثّروا بذلك وما برحوا غير

---

(1) في بداية 2005 كانت تجري في كييف (عاصمة أوكرانيا) سلسلة تظاهرات للحؤول دون إعادة انتخاب رئيس الجمهورية المنتهية ولايته، المتّهم بأنه موالٍ للروس وديكتاتوري؛ بعد أشهر عدة، قامت في بيروت أيضاً تظاهرات ضخمة على أثر اغتيال رئيس الحكومة، التي سرّعت انسحاب القوات السورية من لبنان.



مبالين به، فهم لا يرغبون في أنْ يُؤخذوا بالهُوامات الجديدة للرّاشدين؛ وثمة آخرون يُستنفرون لأسباب شتَّى ومتباينة، على ضفتي البحر المتوسط، ينبهرون بالديكورات، يتماهون بهذا أو بذاك من مؤثّرات الهويّة، الدينية أو الإثنية-الدينية، التي يقدّمها لهم تيْهُ العالم الجديد المصنَّع خلال عقود قليلة. ففي ستينيات القرن المنصرم، كان الاختصاصيون أو الخبراء يتحدّثون عن حركات إثنية-قومية. واليوم، كما سنرى، تبدو الهويّة الدينية أنها هي التي تريد أنّ تحتوي كل شيء: الغرب اليهودي-المسيحي، العالم الإسلامي أو العربي الإسلامي، القدس التي صارت عاصمة «أبدية» لدولة إسرائيل، مكّة، روما، التي هي، سلماً أو عنوةً، أماكن تجمُّع كبرى؛ ولكنها تريد أيضاً احتواء موسكو، أثينا أو بلغراد، هذه المراكز الحيوية للكنيسة الأرثوذكسية المتجدِّدة جرّاء سقوط الشيوعية؛ فيما الأصولية البروتستانتية أو الإنجيليون الجُدُد والحركات السلفية المسيحية الأخرى (Born again Christians) تُشارك هي أيضاً، وبجلاءٍ، في ديكورات العالم الجديد. ولقد كانت التنقلات الفضفاضة للبابا يوحنا بولس الثاني، ثم وفاته ومأتمه سنة 2005، من كبريات الأحداث الإعلامية العالمية.

القارة الآسيوية لم تكن بعيدة مما يجري في العالم: يقظة الدين الهندوسي في الهند العلمانية جداً، التي أدّت إلى مجازر متبادلة بين مسلمين وهندوسيين، خصوصاً حول معبد آيودا (Ayodha)؛ معارك ضارية في كشمير لمقاومة إسلامية



مدعومة من الباكستان ضد القسم الهندي من هذه الولاية المُقسَّمة؛ انتفاضة إسلامية في الفيليبين؛ هجمات إرهابية قاتلة في أندونيسيا، الأكثر كثافةً سكانية بين البلدان الإسلامية؛ الدالاي ـ لاما، الزعيم الروحي للتيبت، المنفي دائماً، صار في عداد الشخصيات الإعلامية العالمية.

لتبيان كثافة الديكور الذي نعيش فيه، ينبغي أن نذكر أيضاً هذه الأماكن الكبرى لتعايش الأديان في ما بينها التي انفجرت وتشظّت: لبنان طريدة الشياطين الطائفية من 1975 إلى 1990؛ البوسنة المتعدّدة الطوائف، المُدمّرة في يوغسلافيا المُتلاشية. من الممكن أيضاً أن نذكر رعب المأساة الشيشانية أو مأساة سريلانكا الأقدم منها، مأساة أفغانستان والطالبان، أو مأساة العراق، الأحدث ـ التي لا نعرف إلى أين تسير بعد الغزو الأميركي، وحيث ما عُدنا نرى سوى السنّة والشيعة والأكراد، الذين بعدما عاشوا قروناً معاً في شراكة أو مخالطة شبه تامة، صاروا فريسة شياطين الطائفية. إلى هذا المسلسل اللامتناهي من الديكورات الدموية والمُميتة، التي يحوم فوقها شبح الدّين، تُضاف المجازر الجزائرية في سنوات 1990 وصورة بن لادن الدائمة الحضور.

مع ذلك، قبل نصف قرن، لم تكن ألوان صُوَر العالم وديكوراته، ألوانَ الدّين، فاللّه، بكل تسمياته المختلفة، لم يكن مُشْرِفاً على تعريف الديكورات وتنظيمها. ربما كان لا



يزال ينظر، وهو مشدوه، إلى أهوال مذابح الحربين العالميتين، ويُبدي حُزنه على أعمال العنف النافلة التي شهدتها حروب إزالة الاستعمار الكثيرة التي، لحسن الحظ، لم يُذكَر اسمه فيها. حتى إنّ بعضاً من عباده كانوا قد بشّروا بلاهوت التحرير[2] ووقفوا إلى جانب المُستعمَرين والمُضطهَدين. آنذاك، ما كان البابوات يتنقّلون إلّا نادراً، إذ كانوا يهتمون بنفض الغبار عن الكنيسة الرومانية وبانفتاحها على الأديان الأخرى، على شعوب العالم الثالث.

فمن يفتحُ ألبومَ صُوَرٍ للشّرق تعود إلى تلك المرحلة، يمكنه أنْ يرى فيها قليلاً من اللّحى الإسلامية، وأقلّ أيضاً من الحجابات الإسلامية بالنسبة إلى النساء. فما كان يثير الفضول، آنذاك، كان لباس «ماو» أو لباس الفيتناميين، عندما ننتقل من الشرق الأوسط إلى الشرق الأقصى. وفي أوروبا أو في الولايات المتحدة، قلّما كنا نرى قلانس (kippas) على رأس اليهود، وصلباناً على صدر المسيحيين؛ فالكهنة يعملون عمّالاً، مُستعيضين عن الجُبَّة بمريول الشغل الأزرق؛ والسينمائيون ما كانوا يفكّرون بصنع أفلام عن حياة المسيح أو محمّد أو عن المحرقة (Holocauste)، بل كانوا يُنتجون

---

(2) Leonardo BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Cerf, Paris, 1987.



كوميديات عن الآداب الرهيفة، المُفعمة بالهَزْل والعاطفية؛ وفي أحسن الحالات، سيُوضع وجهاً لوجه الخوري الشجاع دون كاميلو (Don Camillo) والعُمدة الشيوعي الذي لا يقل عنه شجاعة في قرية إيطالية رائعة، أو أيضاً المسرحيات الهزلية الخفيفة (Vaudevillcs) المُضحكة، مثل مسرحية \الفأرة التي تزمجر\ (The Mouse that Roars)، التي تُظهِر الابتزاز الذي يمارسه بلد صغير ضد القوة الأميركية العظمى، أو عن الدكتور فولامور (Folamour) ورغبته الجامحة في استعمال السلاحِ النووي.

آنئذٍ كان العالم يبدو كأنه يعيش بدون الحضور الكلّي للَّه. ويبدو أنّ أخلاقية بسيطة، علمانية وإنسانية، مؤاتية لإزالة الاستعمار وتحرير مناطق واسعة من العالم، قد اكتسبت عالمية ما كانت لها حتى ذلك الحين (حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، حقها في اختيار نظامها السياسي والاجتماعي، احترام السيادات الوطنية، التعاون الدولي في سبيل توزيع أفضل للثروات في العالم، إلخ). لهذا السبب، هل كان اللَّه في حاجة إلى «ثأر»، كما سيقول بعضهم لاحقاً، يساهم في إطلاق موضةٍ أو دُرْجَة سيرعاها ويتعهّدها بمهارة ماركسيون تائبون ومتراجعون عن أخطائهم التوتاليتارية؟

في نهاية سنوات 1970، كان جيل من «الفلاسفة الجُدُد» الفرنسيين يخلع الملابس الماركسية أو ملابس جان-بول



سارتر الوجودية، ليُقرّ بذنبه ويندِّد بتلك الإيديولوجيات باعتبارها مسؤولةً عن التوتاليتارية وعن مآسي العالم.
والحال، هل كان العالم في حالة سيئة لدرجة أنه لم يبقَ أمامه مورد آخر يستذكرُه سوى اللّه ويدعوه مجدّداً لتسويغ سُبْحَة أعمال العنف الجديدة و«الهمجيّات» الجديدة التي ستلي انهيار الاتحاد السوفياتي بعد عشر سنوات، في يوغسلافيا، في أفغانستان، في الشيشان، في العراق، وأيضاً في أفريقيا، بعدما استُنفدت أهوال هذا «القرن العشرين القصير» الذي كان أيضاً قرن «المتطرفين» في المثالية والتعصّب والعنصرية[3]؟

على مسرح العالم، كيف تغيّرت فجأةً الديكورات التي تُحيط بنا والتي أصبحنا نعيش في نطاقها؟ كيف أمكن، في حينٍ من الدّهر قصيرٍ كهذا، حدوث هذا التغيّر الحاسم؟ بالأمس أيضاً، سنة 1989، كان جدار برلين قد سقط، مفسحاً المزيد من المجالات أمام الحرية. بالأمس أيضاً، سنة 1991، كانت الكويت قد حُرِّرت على أيدي أكبر التحالفات المسلّحة منذ الحرب العالمية الثانية، وكان رئيس الولايات المتحدة يُعلن إرساء نظام عالمي جديد، عادلٍ وتكافؤي أخيراً، حيث سيكون اعتداء القوي على الضعيف موضوع عقاب شديد، من الآن فصاعداً. أمسِ أيضاً، سنة

(3) Eric HOBSBAWN, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^{e} siècle*, Complexe, Bruxelles, 1999.



1992، كان في مستطاع العالِم السياسي الأميركي فرنسيس فوكوياما (Fukuyama) أنْ يحظى بنجاح عالمي كبير، على كتابٍ يُعلن نهاية التاريخ[4]، بفضل انتصار النظام الديمقراطي وتعميمه على الجُثث الحاضرة والمُقبلة للأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية.

هويّات، جذور، ذاكرات: الديكورات الجديدة للعالم

□ بعد عامٍ من نجاح كتاب فوكوياما، قام عالِم سياسيّ أميركي آخر، صموئيل هانتينغتن (Huntington)، بإطلاعنا على صدام الحضارات المحتّم (التي تعني بنحو خاص صدام الأديان)[5]. في حين، كان يعِدُنا متخصِّص فرنسي في

---

(4) Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Penguin, London, 1992.

(5) Samuel HUNTINGTON, «The Clash of çivilizations», *Foreign Affairs*, Summer 1993.

(الترجمة الفرنسية: *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997). والترجمة العربية «صدام الحضارات» (ترجمات عدّة).

لقد تَموْضَع قسم كبير من الأجندة الفكرية للجيوبوليتيكا العالمية في مطلع القرن الحادي والعشرين حول أطروحات هذا الكتاب، وسيغدو هانتينغتن أحد المعماريين، المهندسين للتصورّات حول العالم الجديد الذي ينبغي علينا العيش فيه، من الآن وصاعداً.



الإسلام المثير للقلاقل، جيل كيبل (Gilles Kepel)، بـ ثأر اللَّه، كما كان يصف لنا أيضاً ضواحي الإسلام عند تُخوم الحواضر الأوروبية المُوسِرة[6]. ففي الولايات المتحدة كما

---

(6) Gilles KEPEL, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1992.

(صدرت ترجمته العربية، بعنوان ثأر الله، م.م.).

وكـذلك: *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, Paris, 1987.

في المقابل، أنظر الكتاب المهمّ لـ:

- Pippa NORRIS and Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

(سيما الفصل I حول سجال العصرنة، ص 3-33): يدحض هذان الكاتبان أطروحة «عودة الدِّيني»، استناداً إلى أبحاث ميدانية ومعطيات إحصائية عدّة. فهما يؤكّدان مجدداً الترابط بين تنامي المستوى التصنيعي والرّفاهي وبين ضعف الشعور والممارسة الدِّينيين؛ وفي نظرهما، يُفسَّر الاستثناء الأميركي بالأصول الدينية السلفية البروتستانتية للقومية الأميركية (ستُتاح لنا الفرصة للرجوع إلى ذلك) وبالحضور المتعاظم لعائلات مهاجرين جاءت من بلدان فقيرة في أميركا الوسطى أو الجنوبية والكاريبي. يستخلصُ الكاتبان، في معظم الحالات، ترابطاً شديداً بين تزايد الشعور بفقدان الأمن والاستقرار وبين اللجوء إلى الدِّين، خصوصاً في مناطق العالم الآخذة في النمو. هذا التحليل ينطبق تماماً على العالم العربي الذي تمزّقه الحروب الداخلية أو بين الأقطار العربية نفسها منذ نصف قرن.



في أوروبا، ازدهر آنذاك أدبٌ واسع حول الإسلام السياسي، حول الإسلاموية (islamisme)، الأصولية الإسلامية، مقاتلي الله[7]، الإسلام المُعَولَم[8]. صحيح أنّ في العام 1979، في عزِّ الحرب الباردة، وقع حدثٌ مُبَشِّر بالأزمنة الجديدة القادمة: ثورة دينية تطيح ملكيّة هرِمة ذات طموح إمبريالي وكانت تنشد التحديث والعلمانية. فإيران ذات الجذور الألفية، الواقعة عند ملتقى الحضارات الآسيوية والمتوسطية، تُجدِّد وتُبدع على نحو تفجيري، صاعق. إنها تُثير هنا الإعجاب بسلطة تدَّعي إعادة استكشاف الجذور الروحيّة[9]، وتُثير هناك الهلع من ثورة تنقضُّ على كل رموز الحداثة، وعلى رأسها الولايات المتحدة.

في الحقبة عينها، في كانون الثاني/يناير 1979، تجلّت في الولايات المتحدة، بدفعٍ من الرئيس جيمي كارتر، نزوةٌ

---

(7) Antoine SFEIR, *Les Réseaux d'Allah*, Plon, Paris, 1997.

(8) Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2004.

(9) Michel FOUCAULT, «À quoi rêvent les Iraniens», *Le Nouvel Observateur*, 16 octobre 1978.

مذكور عند:

François DOSSE, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003.



للاحتفال رسمياً بذكرى إبادة يهود أوروبا[10] على يد النازية: فجرى إطلاق متحف للمحرقة (Holocauste) في واشنطن. إنّ هذا العمل الذي روّجته كثيراً وسائل الإعلام، يَستهلُّ عصراً في الولايات المتحدة وأوروبا، حيث ستتوطّد تدرّجياً، في التمثّلات السائدة، نزعةٌ تُخصِّصُ مكانة أساسية للاحتفاء بذكرى اليهودية المعذّبة، من دون أنْ يجري حقاً إعمالُ تفكيرٍ معمَّقٍ في كثافة العوامل التي أدّت إلى هذا الفصل المُشين في التاريخ الأوروبي[11]. إنّ دولة إسرائيل، بوصفها ملاذاً للناجين من المذبحة، ستتّخذ منذ ذلك الحين بُعداً جديداً،

---

(10) Raul HILBERG, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988 (édition de poche: Gallimard, coll. Folio/Histoire, Paris, 1991, 2 vol.).

(11) في المقابل، سنتذكّر العاصفة التي أثارتها تأمّلات حنّة آرندت الانتقادية حول محاكمة إيخمان في القدس.

Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963;

ترجمته الفرنسية: *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. Folio/Histoire, Paris, 1991;

وكذلك التهجّم على كتاب المؤرخ الأميركي اليهودي الأصل:

- Arno MAYER, *La «Solution finale» dans l'histoire*, La Découverte, Paris, 1990.

سنرجع إلى هذه المسألة.



أكثر إدهاشاً من البُعد المكتسب بفعل انتصاراتها العسكرية وغزواتها: فهي وريثة هذه الملايين من الضحايا، وحارسة دينٍ لم يُعامله التاريخ بلطف البتّة[12]. بناءً على ذلك، يغدو مناسباً للمرء، في المجالات السياسية-الإعلامية الأميركية، استكشاف جدّ يهودي في نسابته (شجرة عائلته)، وإنتاج أبحاث حول اليهودية، وإعادة نشر كتب التوراة أو الكلام ذكرى إبراهيم[13] أو حتى دم إبراهيم لتناول الصراع الإسرائيلي-العربي[14].

كما أنّه العصرُ الذي اكتسب فيه عمل ليو ستراوس (Leo Strauss)، الفيلسوف الألماني المهاجر إلى الولايات المتحدة سنة 1973 ـ الذي كان قد تأمّل في التعارض بين إنسانية

---

(12) عاودنا بالتفصيل رسم هذا التطوّر الكبير في طريقة إدراك العالم، في كتابنا: إنفجار المشرق العربي، من حرب السويس إلى حرب 2006، دار الفارابي، بيروت. أنظر الفصل 23، «الدينامية الإسرائيلية المعقدة ونهضة اليهود»، ص 631-675.

(13) Marek HALTER, *La Mémoire d'Abraham*, Laffont, Paris, 1983.

(14) هذا ما قام به جيمي كارتر، رئيس الولايات المتحدة الأسبق، في كتاب، بعدما كان قد تمكّن من إبرام السلام بين مصر وإسرائيل سنة 1978-1979؛

Jimmy CARTER, *The Blood of Abraham, Insights to the Middle East*, Houghton Mifflin, Boston, 1985.



الأنوار ومنطق الوحي الديني ـ شُهرةً واسعةً وعلى نحو مفاجىء[15]. كان هذا الأخير قد طوّر معطياتِ ذلك الإحراج الذي لا يمكن تخطّيه، في نظره، حين تأمّل في الحالة اليهودية ومشكلة تحرير اليهود الأوروبيين، التي لم تنجح في حلّها الليبرالية السياسية المتحدِّرة من الأنوار. فهو يعارض الأنموذج المنطقي الأفلاطوني وفضيحة موت سقراط (أثينا) بأنموذج الوحي الإلّهي، أنموذج الرسالات النبوية (prophétisme) والشريعة الإلّهية (أورشليم)[16]، وعنده أنّ

---

(15) أنظر: Daniel TANGUAY, *Leo Strauss, une biographie intellectuelle,* Le Livre de poche, Paris, 2003.

(16) Leo STRAUSS, «Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections», The First Frank Cohen Public Lecture in Judaic Affairs, *The City College Papers,* no. 6, 1967.

(مُستعاد في ترجمة فرنسية، في:

Études de philosophie platonicienne, Belin, Paris, 1992.

كان صدى كتاب ستراوس واسعاً. حتى إننا لنجد أصداءه في محاضرة لامعة ألقاها الباحث الشهير جورج ستاينر حول مستقبل أوروبا، وفيها يؤكّد: «إنّ الوزن الملتبس للزمن الماضي في فكرة أوروبا ومادتها الجوهرية، يصدر عن ثنائية أولانيّة [...]. فالأمر يتعلّق بإرثٍ مزدوج من أثينا وأورشليم [...]. أنْ تكون أوروبياً هو أنْ تحاول، أخلاقياً، فكرياً ووجودياً، إجراء مصالحة بين المُثُل المتخاصمة، المتطلبات، والبراكسيس في حاضرة سقراط وحاضرة أشعيا»؛ وحين يبالغ ستاينر في استثمار مجاز لكتابات ستراوس، فهو يقول: «لا توجد البتة عقدة حيوية في حَبْكِ الوجود الغربي، في وعي العالم [...] لم يَمْسَسْها



الأنموذج الأول عاجزٌ في نهاية المطاف عن إثبات تفوّقه على الثاني، بينما الصهيونية السياسية، بصفتها حلاً مستوحى من أوروبا قومياً وليبرالياً لأجل حلّ المشكلة اليهودية، لا يمكنها إلّا أن تنقاد بمقود الرجوع إلى التراث الديني اليهودي.

في مؤتمر عُقد في روما سنة 1974، أعلن أشهر خبير في التحليل النفسي، جاك لاكان (Lacan)، من جهته وبجلاءٍ، في مؤتمر صحافي، تفوُّق الدِّين على التحليل النفسي: «لن ينتصر [الدّين] فقط على التحليل النفسي، بل سينتصر أيضاً على أمور كثيرة أخرى. حتى إننا لا نستطيع أن نتخيّل مدى قوّة الدين [...]. وعليه فإنّ الدِّين، خصوصاً الدِّين الحقّ، له مصادر لا نستطيع حتى الاشتباه بها. ما علينا حالياً إلا أنْ نرى كيف يتحرّك بشكل زاخر. إنّه تحرُّك هائل على الإطلاق [...]. فمنذ البدء، كل ما هو دين يكمن في إعطاء معنى للأشياء التي كانت تُعتبر في الماضي من الأشياء الطبيعية. هذا لا يعني أنّ الأشياء ستغدو أقل طبيعية، بفضل الواقع،

= التراث العبريّ [...]. إنّ اليهودية وحاشيتيها الرئيستين، المسيحية والاشتراكية الطوباوية، تحدّرت من سيناء، حيث لم يكن هناك اليهود أنفسهم سوى حفنةٍ مُحتقَرة ومسحوقة».
(George STEINER, *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, Arles, 2005, pp. 36-37 et 41-42).



وأننا سنتوقّف لذلك عن إفراز المعنى؛ بل أنَّ الدِّين سيعطي معنى لأغرب المحن، تلك التي بدأ العلماء أنفسهم يعانون بالضبط طَرَفاً صغيراً من قلقها. الدِّين سيجد لهذا الحال معاني فظّة، ليس علينا إلا أنْ نرى كيف يجري الأمر الآن، ليتكيّف هؤلاء العلماء مع ما يحدث»[17]. في نظره، لا يُعالج المُحلِّل النفسي سوى «عارض» لا يمكنه أن يدوم، وسوف يُكبَتُ «الفرطِ إغراقه في المعنى، في المعنى الديني بالتأكيد»[18].

في الحقيقة، سنرى من خلال الفصول التالية أن ديكورات جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت، خلف صلابتها الظاهرة، منخورةً من الداخل أو أنّ المادّة التي كانت قد

(17) Jacques LACAN, *Le Triomphe de la religion*, Seuil, Paris, 2005, pp. 79-80.

في نظره، «ثمّة دين حقيقي، إنه الدِّين المسيحي» وهو الذي سينتصر بسبب قدرته على «إيجاد معنى لكل شيء» (ص 81). في اتجاه معاكس، يقول ستاينر: «الحقيقة القاسية هي أنّ أوروبا قد رفضت، حتى الآن، الاعتراف بالدّور المتعدِّد للمسيحية في الليل الأسود للتاريخ، أو تحليله، حتى من دون الكلام على استنكاره. [...] اليوم، المسيحية هي قوّة في طريق الزوال».

George STEINER, *Une certaine idée de l'Europe*, *op. cit.*, p. 55.

(18) Jacques LACAN, *Le Triomphe de la religion*, *op. cit.*, p. 82.



صُنعت منها، إنّما كان يعتريها أكثر من عيب. إذاً سنبذل قصارانا لرصدها وتحليلها، حتى نفهم على نحو أفضل هذا التغيّر البالغ السرعة منذ تسعينيات القرن العشرين في ديكورات العالم، التي كان يمكن الاعتقاد حتى ذلك الحين بأنها ثابتة.

من نحوٍ آخر، ما هي اليوم الديكورات التي تُلزمنا بشدّة بالكلام على الهويّة والجذور والدين في اجتماعاتنا السياسية وفي ندواتنا وسجالاتنا الفكرية؟ حتى إنْ كنا لاأدريين، فسنكون مدعوّين إلى إعادة اكتشاف قرآننا، إلى نقاش لامتناهٍ حول تأويل آياته، وإلى إعادة قراءة كتابنا المقدّس (Bible) أو توراتنا، على أمل فهم أفضل والقبول بهذا الديكور الجديد أو المساهمة في محو معالمه الأكثر فظاظة وغِلظة. إن هذا الديكور المفروض علينا فرضاً يتكوّن إلى حدٍّ بعيد من كتابات الصحف والنقاشات المتلفزة، من غلافاتِ المجلاتِ الأسبوعية الأكثر نفوذاً وبَهْراً في أوروبا أو في الولايات المتحدة؛ التي تُعلِمنا وتشرح لنا كل ما ينبغي أن نعرفه عن اليهودية، الإسلام، النهضة الإنجيلية في الولايات المتحدة، انفجار القومية الدينية في الهند...



نهاية السياسي
أم تسلّطه على الديني؟

□ لن نندهش إذاً من الإرهاق الشديد الذي تسبّبه الثرثرات حول الدِّين، التي تجتاز العالم من المشرق إلى المغرب، من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق، ومن الشرق إلى الغرب. فمن الهجائية السياسية الأصولية أو المتعصّبة التي تأتي على ذِكر الدين والذّاكرة والهويّة، إلى الطمأنة أو الضمانة الهادئة للخطابات الأكاديمية أو الصحافية التي تصبُّ الكليشهات (الرَّواسم) الأكثر ابتذالاً من دون الاهتمام بأية دقة في تعقيد الواقع: كلُّ هذه الديكورات تُنتج حضوراً كلياً منحرفاً للدِّين والظواهر الدينية، هو صدى عميق دائم ومعذِّب، مُدوِّخ أحياناً، لمناسبة اندلاع هذه الأزمة أو تلك، لا يعود يسمح لنا بسماع الضجة الحقيقية للعالم في اختلافه وتنوّعه. وفي ما يتعدَّى الديكور الجديد والهيجان الصوتي الرنّان الذي ينتجه، ماذا يمكننا أيضاً أنْ نُدرك وأن نكتنه من حياة المجتمعات الحقيقية، من ألوانها ومن أصواتها الحقيقة؟ لئن كانت إيديولوجيات الماضي قادرةً على أن تضع كمّامات على عيوننا وأن تزيّف إدراكنا للوقائع والحقائق، فإن خطب اليوم حول اللّه، وعودة الديني، وهويّاتنا القاتلة أو ذاكراتنا المستيقظة، ألا تعمينا أكثر فأكثر؟

ما هي وظائف هذا الديكور؟ ماذا يُخفي، أو يحجب أو



يشوّه؟ هل نشهد «نهاية السياسي» بالمعنى الرفيع للكلمة، أم أنّ السياسي بالمعنى الأكثر انتهازية وحقارة وخلوّاً من المثال، قد تمكّن من السيطرة كلياً على عالمنا، متذرِّعاً بالديني وبالمقدّس لكي يتخفَّى على نحو أفضل، ويبذر الرعب والهلع اللذين تثيرهما هذه الظواهر في لاوعينا؟ عندئذ قد نكون في مواجهة شكل جديد لإيديولوجية أشدّ خبثاً وإيذاءً من الإيديولوجية التي جرى الإعلان عن موتها، لأنها لا تعمل إلّا بمقتضى الإرهاب الفكري الذي ينتجه الادّعاء بالمقدّس والاستعانة به.

صحيح أنه من الممكن التفكير بأننا لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، وأنّ تجديد الديني أو انبعاثه ليس سوى تجلٍّ لحرية حقيقية مُستعادة بفضل انهيار الأنظمة الفكرية التوتاليتارية أو ذات المنزع التوتاليتاري، بما في ذلك ديكتاتورية الأفكار القومية والعلمانية التي أدارت العالم بصيغة ليبرالية أو ماركسوية. إنّ مذهب المحافظين الجدد الإيديولوجي الذي يُشرعن توسّع القوة الإمبراطورية الأميركية قد يكون «المذهب الإنسانوي الجديد» للقرن الحادي والعشرين، ذاك الذي يعاود تأسيس قيم السلطة والتراث المفقودة[19]. على هذا النحو

(19) أنظر مثلاً: Yves ROUCAUTE, *Le Néoconservatisme est un humanisme*, PUF, Paris, 2005.



ربما يستعيد الإنسان بُعداً قد أفقدته الحداثة إيّاه: بُعد الجذور، الهويّة الأساسية، وباختصار: الرحم الدينية. وعندها قد تكون هذه المكتشفات أو الاستعادات خيراً لنظام ديمقراطية ما بعد الحداثة. صحيح أن «قوى الشرّ» هي، في نظر المحافظين الجدد في الدوائر السياسية الغربية، واقعة في عالم الإسلام المتخلّف، وقد تحاول تقويض هذا الفتح الجديد للديمقراطية؛ ولكن شُنَّت عليها حرب بلا هوادة، حتى إن اختلف «الحلفاء» حول الوسائل الممكن استعمالها في هذه الحرب الشعواء ضد الإرهاب.

في هذا المبحث، لن ندخل مباشرة في هذا السجال. إنّما سنحاول، بالأولى، القيام بتوضيحٍ لمعلوماتنا، لمفاهيمنا، ولأنظمة إدراكنا للعالم، التي تبدو اليوم في أزمة أو في تجدُّد. يتوقّف الاختيار في التشخيص بين ظاهرة الأزمة أو ظاهرة التجدّد، على رأينا العام، المتفائل أو المتشائم، على سير شؤون العالم. كما أنه يتوقّف على مدى تعلّقنا، قليلاً أو كثيراً، بقيم العالم «القديم»، عالم الإنسانوية العالمية الحديثة الذي يستمدّ ازدهاره من النهضة الأوروبية، لكنه ينحلُّ ويتدنّى في أهوال حربين سُمِّيتا «عالميتين»، ثم في المخاوف الكبرى للحرب الباردة، المُنتهية اليوم.

إنّ أضرار هذه الحروب الثلاث زعزعت الأسس الفلسفية للعالم الحديث، وحفرت فراغاً خطيراً ينكبُّ فكر المحافظين الجدد على ردمه اليوم. كما سنرى، جرى استثمار الخيبة



العميقة تجاه الأفكار المسمّاة «تقدمية» من قبل تيارات عدة، فلسفية وسياسية، أعادت الحياة للسلفية الأكثر غلوّاً وتطرُّفاً؛ فظهرت هذه الأخيرة، اليوم، من خلال انتشار رؤية إمبريالية أميركية تجد حيويّة جديدة في «الحرب على الإرهاب»، لأجل الديمقراطية والعولمة الاقتصادية للأسواق.

لا يمكن انتشار القوة العسكرية، العلمية والاقتصادية الأميركية، التي تدّعي الارتفاع فوق كل الأنظمة الإمبريالية السابقة في تاريخ البشرية، إلّا أنْ تُبهر وتسحر. فيهرع المثقفون إلى الأبواب لكي يصبحوا منظّري «الأمير»، صانعي شرعيته الجديدة؛ وإن النجاحات الفردية، المهنية والمالية في العالم «الجديد» الذي يظهر أمام عيوننا مع ديكوراته العجيبة الغريبة، نظراً إلى اختلافها الكبير، إنما تُعتبر بمثابة دليل إضافي على الطبيعة الخيِّرة لهذه القوة الجديدة. وما لا ريب فيه هو أنّ اقتران عودة الديني بعالم المآثر العلمية والتكنولوجية وعالم العولمة الاقتصادية، الذي تجسّده الولايات المتحدة، يمكنه أن يُثير «العَجَب» بالمعنى الڤيبري (نسبة إلى ماكس ڤيبر، [م.م.]) للكلمة، الذي لم يسبق لنا أنْ رأيناه منذ أمد بعيد جداً. وإن مناهضي هذا النظام الجديد يُشبَّهون بالرجعيين وبالنفسيات المريضة؛ بمخلّفات ينبغي كَنسُها أو إسكاتُها على الأقل، لأنّ رفضها للنظام الجديد يساعد أعداء الخارج، أولئك الذين يرفضون الحضارة ومحاسنها وخيراتها.



في هذا الكتاب، سيتعلّق الأمر باكتناهٍ أفضل للسِّجال الذي أتينا على تبيانه. فنحن سنحاول، بنحو خاص، أنْ نفهم عيوب صنع الديكورات القديمة التي تتلاشى وأنْ نبيّن على نحو أفضل نقاط ضعف الديكورات الجديدة التي نجهل، في هذه المرحلة، إنْ كانت مُكتملة وقابلة للديمومة. لهذا، من المهم أنْ نتجاوز ميلنا الطبيعي إلى جهل الوجه الآخر لهذه الديكورات، وإلى عدم رؤية الوقائع التي صارت نقاطاً عمياء للتمثّلات السائدة التي تصنع نظام الإدراك الشائع. فإذا كنا نعرف حقاً أن الحقيقة متعدّدة بتعدّد الزوايا التي ننظر من خلالها إلى الواقع، فإن الاكتفاء بالنظر فقط إلى الديكورات التي تتشكّل حولنا، سوف يُبعدنا نهائياً من تحليل المنظومات الجديدة التي تكوّنت، والتي بتنا نعتبرها بمثابة «نُظُم صياغة الحقيقة»، وهي العبارة الغالية على ميشال فوكو (Foucault)[20]؛ أو كما يصفها بيار لوجندر (Legendre) وصفاً دقيقاً، على أنها «الذاكرة الدوغماتية للغرب الحديث، هذه الذاكرة التي هي نتاج الزمن التاريخي، لكنها أيضاً نتاج الزمن الميتولوجي»[21]. هذا مع الإشارة إلى أن بيار شونو

---

(20) Michel FOUCAULT, *Philosophie. Anthropologie,* Gallimard, Paris, 2004.

(21) Pierre LEGENDRE, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident,* Mille et une nuits, Paris, 2004, p. 47.



(Chaunu) لا يتردّد من جهته في الكلام على «هَوَس تذكاريّ إحتفائي»[22].

سنحاول على امتداد هذا البحث القيام بتوضيحات للتعابير والتصوّرات التي تدور حول مفاهيم الهويّة والثقافة والحضارة، من خلال علاقتها بتصوّرات ومُدركات الدِّين والتاريخ والفلسفة وتنظيم الحاضرة. ففي الاستعانة بالثقافة التي كانت تسمَّى في الماضي ثقافة «الإنسان الطيب العادي» ـ

= عرضٌ امتاليٌ جداً وساذج جداً لهذه الذاكرة هو عَرْض:
Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*, PUF, Paris, 2004.

(22) في تقديمه المرموق لطبعة من نصوص لوثر:
Martin LUTHER, *Les Grands Écrits réformateurs*, Flammarion, Paris, 1992);
«مجتمع فاقد الذاكرة ـ هذا هو ثمن التطور ـ نستذكر على طريقة تذكّر ما تشاء. فقد جرى الاحتفاء بالذكرى 450 لاعتراف أوغسبورغ (1980)، مولد لوثر (1983)، الذكرى المئوية الثالثة لنقض معاهدة نانت (1985) والذكرى 450 لنشر كتاب حول المؤسسة المسيحية والإصلاح في جنيف (1986)؛ وكانت سنة 1989 ذريعة لحركات سخيفة من عبادة الأصول القديمة العائدة إلى عصر فرنسا «الغولي» ما قبل تحولها إلى المسيحية (gallolâtrique)، وذلك لمناسبة الاحتفال بالمئوية الثانية للثورة الفرنسية، التي بيّنت أنّ حسّ السخرية للإنسان من نفسه هو أيضاً موزّع بتقتير مثل الحسّ السليم، الذي وعدنا به ديكارت بسخاء» (ص 4).



وتالياً بكثير من التواضع ـ سنتناول، على مدى الفصول الأولى الثلاثة، هذه الرحلة المُغامِرة، التي نأمل أنْ تكون صحية ومُلائمة، لتحليل المواد التي صُنِعت منها الديكورات الجديدة التي يتوجّب علينا العيش فيها.

بعدئذ سيكون في مستطاعنا أنْ نتناول، في الفصول اللاحقة، المشكلات العويصة والمخيفة، مشكلات العلاقة بين الحداثة وما بعدها وبين الدِّين، وأزمة النظام العالمي، لنحاول أخيراً الكشف عن اتجاهات أو احتمالات التطوّر المقبل. عندها سنحاول أنْ نفحص إلى أي حدٍّ يمكن الأمل أيضاً، وسط موجة العولمة التي استحوذت على العالم منذ قرون عدّة غابرة، والتي تنتج تعدّدية ثقافية معقّدة، جذّابة على قدر ما هي نابذة، الأمل في الإبقاء والحفاظ على مجالات «للتنفس الحرّ كما يوفّره النظام الجمهوري»، أي مجالات حياة مدنيّة وأخلاق سياسية متخلِّصة من التشنّجات الهويّتية، الدينية أو الإثنية.

لئن ظلّت هذه الموضوعة جذّابة فإنها تعتبر، أكثر فأكثر، موضوعةً تخطّتها «الحقائق» الجديدة، وتالياً تُعتبر بمثابة أحلام الحنين إلى الأصول. مع ذلك، نشعر أيضاً، تماماً، أنّ هذه الحقائق أو الوقائع الجديدة، السيئة التعريف كثيراً، والمفهومة قليلاً جداً، سواء تعلّق الأمر بالعولمة، بالإرهاب، بالتعدّد الثقافي، بعودة الديني، أم تعلّق بانفجار الحريات الفردية التي تصاحبها، إنّما تدعو إلى تفكير جديد. تفكير قد لا يكون



تفكير الانبهار المتفائل بمحاسن العالم المُعولم والديمقراطية ما بعد الصناعية، بكل تلاوينها الأكاديمية المتفذلكة؛ وقد لا يكون أيضاً تفكير الرفض المتشائم لهذا النظام الجديد والحنين إلى النظام القديم: نظام الثلاثين سنة المجيدة من النمو الاقتصادي والرفاهية المتواصلة في أوروبا، نظام مناهضة الإمبريالية المُنتصِر من خلال حركة إزالة الاستعمار، نظام الإنسانوية العلمانية الذي صنع، بطريقة مباشرة ومتناقضة، آمالاً كثيرة في كل القارات.

ايديولوجيا المحافظة الجديدة
وظاهرة عودة الديني

□ إن الصفحات التي تلي هي امتداد لمسلكٍ فكري قديم، بدأ على مقاعد السوربون، منذ أكثر من أربعين سنة، عندما شرعتُ في تكريس أطروحتي في الدكتوراه لتأثير التعددية الدِّينية في النُظُم السياسية في الحوض المتوسطي[23]. اختيار هذا الموضوع في حينه كان قد أملاه عليَّ الاهتمام بمصير بلدي، لبنان، الأرض «التاريخية» والمثالية للتعدُّدية الدينية؛ لكنّ انفتاحه المبكّر على الحداثة الأوروبية، منذ نهاية القرن السابع عشر، كان قد جرَّه إلى عذابات اجتماعية عدّة،

---

(23) جورج قرم، تعدُّد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، 1977.



سياسية وثقافية. وبالعودة إلى الماضي، لفحص النماذج المختلفة للتعايش الدِّيني والفرق بين مجتمعات وثنية ومجتمعات توحيدية، ظهر لي آنئذ ما يشبه خط انكسار حاسم في تنظيم الحاضرة. فمن دراسة الوثنية الكلاسيكية كنتُ قد خلصت إلى أن هناك نظاماً لاهوتياً (تيولوجياً) مثالياً للتقريب بين الاختلافات الإثنية والدينية، إذ كان الشعب الغازي يتقبّل في هيكله (بانتيون) آلهة الشعب المغزو، توسيعاً لميتولوجياته المؤسِّسة.

إن هذه الآلية الدمجيّة التي أجادت الإمبراطورية الرومانية استعمالها على أكمل وجه، اصطدمت أولاً بعناد التوحيد اليهودي، ثم بالرفض المسيحي بقَسَم يمين الولاء للإمبراطور؛ وتلاشت حين صارت المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية. أقلّ عناداً كان الدين المسلم، المولود الأخير للتوحيد، فاعترف بالتنوع الدِّيني، وطوّر الشرع الإسلامي نظام حكم ذاتي في الشؤون المدنية (نظام الملل)، للطوائف المسيحية واليهودية، التي تمكّنت من مواصلة العيش في ظل شرائعها الدينية الخاصة بها. وتمكّنت السلطنة العثمانية من مأسسة هذا النظام إلى أمدٍ مديد؛ لكنها، حين دخلت في طور الانحلال وخضعت لأفكار الثورة الفرنسية الجديدة، أخذت تنهار انهياراً كارثياً دامياً، ناجماً عن نظام التعددية هذا بالذات، الذي استغلّته المطامح الأوروبية من كل حدب وصوب.

كذلك لم تتمكن امبراطورية آل هابسبورغ (Habsbourg)



النمساوية المتعدّدة القومية من الصمود أمام صعود تيار الايديولوجيات القومية. وهذا ما سعيتُ إلى وصفه، لاحقاً، في كتابي حول أوروبا والمشرق العربي[24]، حين حلّلت على نحوٍ تلازميّ مشكلات المجتمعات التعدّدية، في البلقان والشرق الأدنى، حيث أصبحت التعددية المؤسسية تتضاءل، مثل قماش رقيقٍ، تحت تأثير حداثة سياسية حملتها أفكار الأمم الأوروبية ومناوراتها الكبرى. ثم تابعتُ هذا المسار، من خلال تأمّلات شتى في التاريخ المعاصر للعالم العربي والشرق الأوسط، في علاقاته المعقّدة والعاطفية بأوروبا الأنوار ـ سيما المجادلات حول الطبيعة الإسلامية أو العلمانية للقومية العربية الحديثة؛ والصراع بلا هوادة بين هذين التصوّرين، الذي كان حبيس ألعاب الجيوبوليتيكا العالمية، وبالأخص الحرب الباردة، وكذلك الزلزال الذي أحدثه في العالم العربي إنشاء دولة إسرائيل[25].

---

(24) ج. قرم: أوروبا والمشرق العربي، من البلقنة إلى اللبننة. تاريخ حداثة غير منجزة، دار الطليعة، بيروت 1990.

G. CORM, *L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie,* La Découverte, Paris, 1989 (édition de poche, 2002 et 2005).

(25) ج. قرم: انفجار المشرق العربي... م.م.

G. CORM, *Le Proche-Orient éclaté* 1956-2003, *op. cit.*



في كتاب شرق وغرب، الشرخ الأسطوري[26]، سعيتُ، لمناسبة الذكرى الأولى لهجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة، إلى تقديم جردة أولى بتلك التأملات التي أواصلها هنا في ضوء كل الأحداث الدرامية التي هزَّت العالم، منذ ذلك اليوم، وسرّعت التغيُّرات في الديكورات وفي اللغة التي أحاول تفسيرَ ديناميتها. ظلَّ هذا المسارُ أميناً لمبدإٍ ربط تطورات الفكر السياسي بظواهر القوة وتوزّع هذه القوة في حياة الأمم والأمبراطوريات التي تحكم العالم. لأنّ الفكرَ ينزع في الأغلب إلى تسويغ قوة «الأمير» وإلى تنظيرها. فالفكر السياسي النقدي حقاً وصدقاً، يكون مختلفاً، شائكاً أكثر وفي حالة توتر دائم مع القوة السياسية؛ وتالياً سيكون أكثر ندرة، ومُحارَباً بشدة من جانب الانتهازيين المستفيدين من النظام القائم.

ولهذا السبب بالذات لم تتوصّل حياة الأفكار، إلّا في بعض العصور، إلى الانعتاق من بُنى الحكم، والخروج من الامتثالية الفكرية التكرارية، كما كان الحال في بدايات المسيحية أو خلال الحروب الدِّينية في أوروبا، أو أخيراً في عصر الأنوار، الذي شهدنا بريقه الأخير في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. واليوم، بالعكس، يبدو لي أننا دخلنا

(26) ج. قرم: شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، 2003.



في عصر تسوده العودة إلى امتثالية فكرية جديدة، ذات طبيعة استبدادية، خاضعة للقوى الراهنة، وبخاصة للقوى الاقتصادية، ويحاول فرض رؤية للعالم أحادية الجانب، يُستبعد منها كل حسّ انتقادي.

تهدف هذه الرؤية إلى إضفاء شرعية فلسفية على القوة الأميركية الهائلة في عالم يسعى إلى استرجاع القيم المفقودة، سيما سلطة الأديان المُنزَّلة، التي أصبحت تُدعى، في العالم الغربي، تراثاً يهودياً-مسيحياً، وكذلك استرجاع سلطة التبادل الاقتصادي الحر الذي يُواكب، بالضرورة، الانتشار العالمي لهذه القوة الأميركية. وهكذا سنحاول أن نبيِّن أنّ مذهب المحافظين الجدد الدّارج، بكل ألوانه الأنكلو-سكسونية أو الأوروبية المتنوّعة، يتوسّل عودة الدِّيني بكثافة شديدة، ليُقيم سلطته الفكرية ويُضفي الشرعية على النظام الجيوبوليتيكي الجديد، المُقام منذ انهيار الثنائية القطبية بين شرق شيوعي وغرب رأسمالي، التي حكمت العالم بين 1945 و1990.

وكما يؤكد ذلك إيف روكوت (Roucaute)، أحد المدّاحين الفرنسيين لمذهب المحافظين الجدد الأميركي: «لقد عاد البطل اليوناني عوليس (Ulysse)، إنه يُطارد الطغاة الذين يعتقدون أنّ في مقدورهم إرهاب البشرية ويخوض صراعاً إيديولوجيًا ضدّ الأفكار التي تبني السُّدود أمام الحرية. إنّه يعلن إيجابية كاملة تستدعي عولمة التبادل والمزيد من التكنولوجيات الجديدة دوماً، وذلك بمواجهة انهيار أولئك



الذين ما عادوا قادرين على التفكير في واجب الوجود، يؤمن بمعنى التاريخ الذي ترويه ملحمة الحرية هذه التي نجم عنها العالم الجديد. إنّ مذهب المحافظين الجدد قادر على معارضة صيغة المُنظِّر الماركسي أنطونيو غرامشي (Gramsci)، «تشاؤم العقل، تفاؤل الإرادة»، بالصيغة التالية: «تفاؤل العقل، تفاؤل الإرادة»[27]. لن تتكرّر أوشويتز (Auschwitz)[*] أبداً، الشرّ المطلق؛ لن يتكرّر أبداً الغولاغ (Goulag)[**]؛ لن يتكرّر أبداً 11 أيلول/سبتمبر 2001 الذي يبغي تدمير «الحضارة». يضيف روكوت: «إذاً بطريقة أخرى نردُّ اتّهام الرجعيين إلى مشايعي الحرب العالمية «الرابعة» الإسلامويين، الذين بحقدهم يدفعون رجعيتهم إلى حد الرغبة في تدمير الحضارة. ومع هؤلاء الرجعيين، البرابرة ـ بالأمس، القوى السمراء والحمراء، واليوم قوى الإرهاب الكاسرة ـ تكون المحافظة الجديدة في حالة حرب دائمة»[28].

---

(27) Yves ROUCAUTE, *Le Néoconservatisme est un humanisme*, *op. cit.*, pp. 11-12.

(*) هو اسم أكبر معسكر للاعتقال من بين المعسكرات العديدة التي أقامها الجيش الألماني النازي خلال الحرب العالمية الثانية حيث تمّ اعدام الملايين من اليهود والأسرى الآخرين.

(**) اسم المعسكرات التي أقامها نظام ستالين في الاتحاد السوفياتي لسجن كل المعارضين لنظامه.

(28) *Ibid.*, p. 9.



إن وضع المحافظين الجدد الأميركيين، اليوم، الذين يزعمون استلهام ليو ستراوس، يُذكّر من بعض الجوانب بالوصف المرموق لما سمّاه هذا الأخير «العدمية الألمانية»، التي شرعنت النازية كردّ فعل على ما كانت تراه أنه الخطر المحدق بنهاية الحضارة. يرى ستراوس أن «حباً للأخلاق، شعوراً بالمسؤولية تجاه أخلاقية في خطر»[29]، هو الذي قاد، تناقضياً، أصحاب الإيديولوجيا النازية إلى التفلّت من القوانين ومن الأخلاقية المألوفة، وإلى المناداة بنظام جديد للعنف، يرمي إلى إبادة كل رموز وضع يُفترض أنّه وضع انحلالي، ويُحكم عليه بأنه غير قابل للتهاود.

مع أخذ المتغيّرات المستجدّة في الاعتبار، فإنّ آليةً فكريةً من النمط نفسه هي التي تبدو اليوم مُحرِّكة لمنظّري إيديولوجيا «النظام العالمي الجديد»: إن الدينامية المجنونة والمدمّرة قد تمّ القضاء عليها ولم تعد ذات معنى اليوم، إنما منذ الآن، وباسم الدفاع عن «الحضارة اليهودية-المسيحية»، فإنّ الازدراء نفسه لحياة الآخر، الذي يُنظر إليه كخطر على الحضارة، هو الذي نجده حقاً في صميم خطاب الداعين إلى النظام الأميركي الجديد للعنف، وبالأخص، كما سنرى، فإن هذا «الآخر» لم يعد الشيوعي «البولشفي»، المخرِّب، بل

---

(29) Leo STRAUSS, *Nihilisme et politique,* Rivages, Paris, 2001, p. 36.



«المنخرط في المشروع الإسلاموي للحرب العالمية الرابعة». بالطبع، قد يكون من الشطط تشبيه الجيش الأميركي بالأرهاط النازية المُبيدة، على الرغم من كل «تورّطاته» في الحرب الشاملة التي يخوضها ضد الإرهاب (وما معسكر سجناء حرب أفغانستان داخل قاعدة غوانتانامو العسكرية الأميركية في كوبا، أو المفاسد الجنسية الفاضحة بنحو خاص، التي مارسها الجيش الأميركي في سجن أبو غريب في العراق، سوى أمثلة بيّنة على ذلك). مع ذلك، لا يمكن هذه الحجّة أن تُجدي في تحقير أو في تأييد ممارسات الحرب الأميركية الحديثة، حيث التعذيب و«القنابل الذكية» التي تقتل المدنيين الأبرياء بالألوف، صارت «طبيعية»، وهي لا تشكّل سوى ما تسميه الدوائر العسكرية الأميركية «أضراراً جانبية» (collateral damages).

بمقياس التفكير هذا، سنستجوب هنا الدور الفريد الذي أدّاه في السنوات 1980 الانقلاب الذي جرى تظهيره إعلامياً بقوة، والذي قام به بعض قدامى الماركسيين الفرنسيين، الذين جدّدوا العهد مع التقاليد الفكرية المحافظة، المُنكِرة أو المُشهِّرة بالثورة الفرنسية وفلسفة الأنوار، بالحماسة ذاتها وبالتطرف عينه التي كانت قد دفعتهم للدفاع عن مختلف ألوان الإيديولوجية الماركسية. بما أن الجيوبوليتيكا العالمية قد تغيّرت، فإنّ المنظّرين الإيديولوجيين الملتزمين تكيّفوا مع السياق الجديد، حارقين ما كانوا قد عبدوه، صانعين لغة



فلسفية وأخلاقية لا تقلُّ استبداداً عن اللغة السابقة. إن الطريق إلى الفكر الصحيح سياسياً لم يعد يمرّ عبر باريس، موسكو أو بكين، بل حصراً العالم الأميركي الصنع الجديد الذي يدافع عن شعلة الحضارة.

ملابس جديدة لأفكار قديمة، في عالم لا يزال اليوم عصيّاً على الفهم أكثر مما كان عالم الأمس. وهذا ما سنسعى إلى تبيانه، باذلين قُصارى جهدنا لتوضيح الرِّهانات الفكرية والمادية لعالم اليوم، ودحض أصولية الأمس الماركسية وكذلك الملابس الجديدة لفكر استبدادي يستخدم أهوال النازية المُنفِّرة والفشل الذريع للتجارب الاشتراكية، كما يستعمل ظواهر العنف الإرهابي الراهنة، لتجريم واتهام كل أولئك الذين يحاولون الحفاظ على حرّيتهم في إبداء الرأي، وعلى أستقلالية تفكيرهم.

بهذا المعنى أحاول هنا، مواصلاً التفكير النقدي الذي بدأته في كتابي شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، تفكيك دلالة التعابير الجيوبوليتيكية الجديدة لبداية القرن الواحد والعشرين هذه، أكانت تعابير غربية أم إسلامية، والتي تخلط بطريقة مُشينةٍ الدينيّ والسياسي، كما لو أن كلَّ عِبَر العصور الماضية قد تمّ محوُها من ذاكرات البشرية. لذا فإن القسم الرئيس من هذا البحث يرجع إلى مراحل العنف الجماعي التي جرى تسويغها باللجوء إلى الدِّيني، وهذا على ما أعتقد تذكيرٌ مفيدٌ لممارسة حكم نقدي أكثر صرامة على سياسات



القوى المعاصرة. وعندي أن هذه السياسات العنفية، على ما يبدو، هي امتداد لأزمة «تأسيس» و«شرعية» النظام الدولي الذي نعيش في نطاقه منذ قرون عدة، أكثر مما هي فصل جديد في تاريخ مجتمعاتنا التوحيدية العريقة. وهذا ما سأبذل جهدي للبرهان عليه، على مدى هذا الكتاب، مستنداً إلى تحليلات مختلف الفلاسفة السياسيين النافذين، مثل حنة آرندت (Hannah Arendt)، الذين هم مع ذلك مُستبعدون من حقل تحليل الفكر المحافظ الجديد.

هنا أسارع إلى نصح جميع مَن يتبنّون آراءً محسومة، قاطعة ونهائية، أي آراء نزوية حول تطور العالم، بعدم قراءة هذا الكتاب. فهم لن يجدوا فيه سوى مسيرة سيحكمون عليها بأنّها تأملية وتساؤلية، وتالياً «تخريبية» أو عبثية في نظرهم، وهذا ما يُثير غالباً الغضب والاستياء. أما بالنسبة إلى أولئك الذين هم مثلي، حائرون وقلقون حول مسار شؤون العالم، فآمل أنْ تساعدهم هذه الصفحات على تفكيك أفضل لدوافع عالم فكري مرهق بالإيديولوجيا أكثر من أي وقت مضى. لأنّ من المُلّح مكافحة الصورة المنحرفة، كونها مطمئنة بطريقة زائفة، لعالم يُزعم أنه قد تحرّر من غُلِّ الإيديولوجيات المولودة في إنسانية الأنوار، المذمومة كثيراً هذه الأيام، عالم يتوصل، من خلال هذه الصورة المزيّفة وعبر صراعٍ «بطولي» جديد، إلى الحرية والرخاء. ■



1

مكوّنات هواجس الهويّة

■ كان العالم المتحدِّر من الحرب العالمية الثانية قد تركّب بسرعةٍ وبقوةٍ على صعيد الأنظمة السياسية والهويتية. كانت كتلتان كبيرتان تُنتجان بنيات مثالية وفكرية، وكانت لهما تصوّراتهما الفنية الخاصة بهما، كما كان لهما فنانوهما وكتّابهما الملتزمون[1]، وعقائدهما الاقتصادية والسياسية. وكانت المجتمعات السائرة على طريق إزالة الاستعمار قد تجمّعت سنة 1955 في مدينة باندونغ في اندونيسيا، وأسّست

(1) لا يقتصر تعبير الفنّان أو الكاتب «الملتزم» على أولئك المنتسبين إلى الشيوعية. حول التزام النخب الفكرية والفنية المناوئة للشيوعية، أنظر مثلاً، الكتاب الموثق بشكل مميّز، لـ:

Frances Stonor Saunders, *Qui mème la danse? La CIA et la guerre froide intellectuelle,* Denoël, Paris, 2003.



حركة عدم الانحياز، وهي مُنتدى أصبحت تُعبِّر فيه القوميات الجديدة عن نفسها، على النمط العلماني. وكانت جامعة الدول العربية قد تجاهلت تماماً، في ميثاق تأسيسها (آذار/ مارس 1945) الرابط الدِّيني الذي يُفترض وجوده بين المجتمعات العربية - وهي كلها ذات أغلبية إسلامية (باستثناء لبنان آنذاك). لم تكن الهوية، الجذور، الذاكرة، بعدُ على جدول اهتمامات العالم. إذ كان يمكن أن تكون القوميّات الجديدة ذات لون اشتراكي، أو بشكل أندر معادية للشيوعية؛ لكنها لمّا تواجه بعدُ التعبئة المذهلة للحركات الدينية الأصولية في الإسلام، في اليهودية أو المسيحية، لتسريع سقوط الشيوعية، الذي لم يبدأ إلّا في أواخر سبعينيات القرن العشرين.

مع نيكيتا خروتشيف (Khroutchev) في الاتحاد السوفياتي والانفراج السياسي بين العملاقين في سنوات 1960، كان العالم المثقف راغباً في الظنّ أنّ النظامين الأميركي والسوفياتي سينتهي الأمر بهما إلى التلاقي، طالما أنهما صادران عن المصادر الفلسفية نفسها النابعة من عصر الأنوار، وطالما أنّهما يرميان، كلاهما، إلى سعادة البشرية من خلال وفرة الخيرات التي يُتيحها العلم والتقدّم التقني بكل ألوانه وغزو الفضاء. لم يفكّر أحد باستعمال المصطلح التوراتي الذي ستفرضه على العالم، في مطلع ثمانينيات القرن



المنصرم، فصاحة الرئيس رونالد ريغان الأميركية، عندما وصف الاتحاد السوفياتي بأنه «إمبراطورية الشرّ». لم يكن استغلال الدِّين والهويات الدِّينية قد صار بعدُ هذا السلاح التدميري الشامل الذي سيتحوّل إليه بعد انتخاب كارول فويتيلا (Wojtyla) لسدّة البابوية سنة 1979، باسم يوحنا-بولس الثاني، أو انطلاقاً من العام نفسه، مع تطويع الألوف من الشبان العرب وتدريبهم لكي يمضوا إلى القتال، كمجاهدين، في أفغانستان ضد القوات السوفياتية التي كانت قد غَزَت هذا البلد. وكان الإمام الخميني لا يزال مجهولاً، كما لم تكن إسرائيل قد أصبحت بعدُ هذه القوة الكبرى في المشرق العربي، وهي ذات مكانة استثنائية في ضمير الغرب، لأنها تجسّد انبعاث اليهودية المقهورة؛ لذا لم تكن هذه الدولة قد تحوّلت بعدُ لاعباً أساسياً في الجيوبوليتيكا الدولية.

لكي نفهم كيف أمكن حصول انقلاب ديكوري كهذا، في ما يتعدّى ذِكر المفاجآت والطفرات على صعيد الجيوبوليتيكا العالمية، من الضروري النظر أولاً من زاوية المؤرخين وما قاموا به من إعادة النظر في قراءات التراث الثوري الفرنسي. بنحو خاص، طرأ في فرنسا، أواخر سنوات 1970 وفي سنوات 1980، هجوم منصبّ خصوصاً على هذا التراث، وهو مكوِّن أساسي للإنسانية العالمية الطابع، التي كان الكثيرون يرون أنّها كانت قد توطّدت نهائياً في إدارة شؤون العالم، على الرغم من الخصومة بين الشرق الشيوعي



والغرب الرأسمالي. في المرحلة نفسها، جرى استكمال هذا الهجوم بالنجاح الذي أحرزه عمل ليو ستراوس في الولايات المتحدة، والذي أعاد النظر بطريقة جذرية في كل المكاسب الفلسفية والسياسية للحداثة. ففي تقديمه لأحد أعماله، يُعرب ليو ستراوس، على نحو فظّ، عن طرحه لكل فلسفة سياسية تكون بمثابة مجرد إيديولوجيا، وعن طرحه بنحو أخص «للعقيدة التي وضعتها الفلسفة السياسية الحديثة لمصلحة المجتمع المزدهر والعالمي»، والتي قد صارت في نظره، «بحسب اجماع الرأي، إيديولوجيا، أي عقيدة غير متفوّقة، من حيث العدل والحقيقة، على سواها من الإيديولوجيات التي لا تُحصى»[2]. ويُوضح في هذا النصّ أنّ هذا الاقتناع تولّد لديه جرّاء أهوال النظام الشيوعي في روسيا الذي أزال عنه أي نوع من الشك في واقع فشل الفلسفة الإنسانوية[3]، وهي ذريعة سيسترجعها جيل الفلاسفة الجُدُد وكذلك المؤرخ الفرنسي فرانسوا فوريه (Furet) وتلامذته.

الأمر الذي سيُقوِّل، سنة 1988، جامعييْن فرنسييْن، من

---

(2) Leo STRAUSS, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

(ترجمة فرنسية:

La Cité et l'Homme, Le Livre de poche, Paris, 2005, p. 72.

(3) م. ن، ص 69-72.



شارحي ومترجمي الفيلسوف الألماني يورغن هابرماز (Habermas) الذي بذل جهده للحفاظ على إرث عصر الأنوار والثورة الفرنسية، مع النظر إليهما بعين ناقدة: «إنّ كُره كل ما يمكنه التقرّب من فكر يسترجع، بأي شكلٍ كان، التراث الهيغلي-الماركسي، لا يترك أبداً مكاناً لطرف ثالث بين محافظين جُدُد متنوّرين إلى هذا الحدّ أو ذاك، وبين ما بعد الحداثيين الغامضين نسبياً، الذين يتقاسمون المشهد الثقافي والسلطات الجامعية»[4]. زدْ على ذلك أنّ هابرماز قد وصف تماماً انحراف ما بعد الحداثة والتباساتها السياسية ـ التي

---

(4) كريستيان بوشيندوم (BOUCHINDHOMME) وورينر روشليتز (ROCHLITZ)، في التمهيد لكتاب يورغن هابرماز، الخطاب الفلسفي للحداثة:

Jürgen HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, pp. VI-VII.

كما أنّ هذا التمهيد يُفسِّر على نحو ممتاز الدوغمائية الفرنسية على صعيد إيديولوجيا المحافظة الجديدة: «يبقى أنْ نعرف لماذا أثارت إيحاءات المنشقّين الروس وتصريحاتهم المثقفين الفرنسيين الشبّان أكثر مما أثارت مثقفي البلدان الغربية الأخرى، فيما كانت الوقائع معروفة منذ أمدٍ بعيد؛ لماذا وجد الفكر النقدي نفسه موضوعاً أمام الخيار من جهة بين نضاليةٍ راديكالية جداً كانت قد طبعت جيلاً بكامله، ومن جهة ثانية بين ليبرالية ريمون آرون أو ما بعد الحداثة. ومما لا شك فيه هو أنّ الطابع الدوغمائي المتطرّف، طابع الماركسية الفرنسية ـ خصوصاً تحت تأثير لويس ألتوسير (Althusser) ـ والحركة الماوية،



سنسترجعها مجدداً في ختام هذا الكتاب ـ عندما كتب: «في أي حال، لا نستطيع أن نستبعد، بشكل مسبق، الشك في أن الفكر ما بعد الحداثي لا يقوم بغير سَلْبِ موقع في وضع الفكرة المطلقة، مع بقائه مديناً للمفترضات المسبقة الخاصة بالفكرة التي كوّنتها الحداثة عن نفسها والتي بيّنها هيغل. إنّنا لا نستطيع أن نستبعد مسبقاً ألّا يقوم مذهب المحافظة الجديد أو الفوضوية المتميزة بالنزعة إلى التجميلية، مرة أخرى، وهما يخفيان الانقلاب على الأنوار. وعليه، من الممكن أن يكتفيا بتزيين تواطؤهما مع تراث قديم يقوم على الارتداد على الأنوار، بزينة ما بعد الأنوار»[5].

= هو الذي أفضى، في آنٍ، إلى هذا الارتداد المفاجئ، الذي صار من بعده كلُّ فكر انتقادي مشبوهاً بالستالينية أو بميل نحو نزعاتٍ كهذه، غالباً من جانب أولئك الذين كانوا سابقاً بالذات من أشدّ أنصاره حماسةً. ناهيك عن أنّ انقلاباً جذرياً كهذا ـ مُفضياً إلى ليبرالية دوغمائية تماماً ـ لم يكن يحصل في أمكنة أخرى حيث لم يتعرّض الفكر الانتقادي لمثل هذه الضربات، بقدر ما تمكّن من الارتكاز على المبادئ العالمية وعلى الأفكار الراديكالية الديمقراطية».

(5) Jürgen HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 5.



تجدُّد الهجوم على الثورة الفرنسية

□ إن إعادة النظر إلى التراث الثوري الفرنسي ستساهم في فتح الطريق أمام الأطروحة التبسيطية الأكثر شيوعاً، عن «عودة الدِّيني» ودوره في الأزمات، وعن النظم الهويتية الجديدة الآخذة في التكوُّن في عصر العولمة. بحسب هذه الأطروحة، كان من الطبيعي أن يفتح انهيار الإيديولوجيات العلمانية، المُكرَّس باختفاء الماركسية، الباب أمام عودة الدِّيني. هذه الأطروحة اغتذَتْ من تأملٍ انتقاديٍ شديدٍ في إنشاء القوميات الحديثة، سيما في الدور الذي أدّته الثورة الفرنسية والعنف الذي مارسته على هذا الصعيد. والحال، سيجري التنديد، في أعمال جيل جديد من المؤرخين، بإعدام لويس السادس عشر وبالعنف الممارس في ظل مرحلة الحكم الإرهابي (la Terreur)، سيما ضد الكهنة الملقّبين بالعُصاة على مبادئ الثورة، وضد أهل مقاطعة بريتانيا (Bretagne)، المتمسّكين بممارسة دينية تقليدية؛ وباليعقوبية (jacobinisme)(*) وشتى أشكال الديكتاتورية التي مارستها العهود المتعاقبة خلال الثورة، بما فيها حكومة المديرين (le

---

(*) أحد الاتجاهات السياسية الدستورية التي برزت خلال الثورة الفرنسية والداعية إلى تقوية دور الدولة المركزية في جميع شؤون البلاد، على حساب الخصوصيات المناطقية، من أجل توطيد الوحدة الوطنية.



(Directoire، القنصلية والإمبراطورية ـ التي بذرت بحروبها الأوروبية بذور حركة القوميات الحديثة وإيديولوجيتها.

هذا بالضبط هو معنى الأبحاث عن الثورة الفرنسية التي قام بها فرانسوا فوريه (Furet) وتلامذته، الذين أكبّوا على «نقض» ميتولوجيات (أساطير) العقيدة الجمهورية الكبرى ذات اللون اليعقوبي، التي تحدّرت منها إيديولوجيات اليسار الفرنسي من آخر القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين؛ والتي جعلت منها هذه المدرسة الفكرية الأنموذج النمطي لأشكال العنف الثوري الحديث و«تشكُّل الوعي الثوري». في كتابه \التفكير بالثورة الفرنسية، المنشور سنة 1978، يقوم فوريه بتحليل في غاية العداوة للإيديولوجيا الثورية التي يقول عنها: «إنّ عملها يستنفد عالَم القيم، إذاً معنى الوجود»[6]. اللافت هو أنّه، على الرغم من ثقافته الواسعة، يجهل كلياً سابقة الثورة الإنكليزية ـ التي سنعود إليها ـ، الموسومة بقطع رأس الملك شارل الأول سنة 1649[7] وبالأفكار المساواتية وذات النزعة الشيوعية الأولى،

---

(6) François FURET, *Penser la Révolution française,* Gallimard, Paris, 1978, pp. 90-91.

(7) كما يُذكّر بذلك أحد مؤرخي الثورة الإنكليزية، يُنسى أنّ تلك الثورة الكبرى وما خلّفت من إرث فكري، كانا «حدثاً ذا أهمية أساسية بالنسبة إلى تطور الحضارة الغربية»، أنظر:



التي نادت بها بعض الحركات البروتستانتية الراديكالية السلفية المتشددة مثل البوريتانية (puritains) و«اللامعمدانية» (anabaptistes)؛ كما أنه يجهل تعاليم المحاضرة الشهيرة لإدغار كينيه (Quinet) في الكوليج دو فرانس حول المسيحية والثورة الفرنسية[8]، التي ستُتاح لنا الفرصة لاستذكارها في ما بعد. فعلى الرغم من روابط عدة أقامها كينيه بحصافة بين الثورة وتطورات الفكر المسيحي، الذي تجلّى وتجسّد مراراً في تاريخ المسيحية من خلال فِرَق وهرطقات أو ولادة شتّى أشكال البروتستانتية، يعزل فوريه أعمال الفلاسفة والموسوعيين بوصفها سبباً وحيداً وحصرياً للثورة الفرنسية، مُعيداً الحياة بذلك إلى التراث الفكري المُضاد للثورة. كما

= Lawrence STONE, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642,* Routledge and Kegan Paul, London, 1972, p. 147.

(8) Edgar QUINET, *Le Christianisme et la Révolution française,* Fayard, Paris, 1984.

كما أنّ فوريه يجهل أو يتجاهل تحليل جول ميشليه حول مسألة الروابط هذه بين المسيحية والثورة التي يستهل بها كتابه تاريخ الثورة: «الثورة تواصل المسيحية، وتناقضها. فهي في آنٍ وريثها وعدوّتها»: Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française,* Robert LAFFONT, Paris, tome 1, p. 54.

انظر أيضاً: Dale K. VANKLEY, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791,* Seuil, Paris, 2002.



أنه يجهل كلياً الآراء السديدة للفيلسوفة حنّة آرندت التي ربّما يشكّل كتابها مبحث في الثورة، المنشور قبل أكثر من أربعين عاماً من هذا التاريخ في الولايات المتحدة، التأمل الأعمق والأحصف في الظاهرة الثورية الحديثة[9].

في الفصل الأخير من هذا العمل الجليل، المكرّس لـ «التراث الثوري وكنوزه الضائعة»، تأسف آرندت لكون الولايات المتحدة، التي اضطلعت ثورتها بدورٍ ما في قيام الثورة الفرنسية، قد ابتعدت منها وحتى إنها نسيت تراثها الثوري الخاص. سنة 1963 كتبت آرندت: «حديثاً، بينما كانت الثورة قد غدت حدثاً من الأحداث المشتركة جداً على صعيد الحياة السياسية في كل البلدان والقارات تقريباً، كان عدم التمكّن من إدراج الثورة الأميركية في التراث الثوري قد انعكس على السياسة الخارجية للولايات المتحدة، التي راحت تدفع ثمناً باهظاً لجهلها العالمي، ولنسيانها للثورة في الولايات المتحدة»[10]. كما تُبيِّن آرندت على نحو ممتاز جداً، في هذا الفصل ذاته، كيف أنّ الثورات لم تكن، خلافاً لأطروحة فوريه، من صنع نُخبٍ كانت السلطة هدفَها

(9) Hannah ARENDT, *On Revolution,* The Viking Press, New York, 1963.

(ترجمة فرنسية سأعتمدها لاحقاً:

Essai sur la Révolution, Gallimard, Paris, 1967.

(10) م.ن.، ص 319.



الوحيد، بل كانت حقاً نتاج «التفكّك المتصاعد للدولة والمجتمع». «إنّ انفجار كل الثورات تقريباً، تُضيف آرندت، أدهش المجموعات والأحزاب الثورية، على قدر ما أدهش الآخرين، ولا تكاد توجد ثورة يُعزى انفجارها إليها. حتى إنّ كل شيء قد جرى عموماً في اتجاه معاكس: تندلع الثورة وهي التي تفتح الطريق، بشكل من الأشكال، للثوريين المحترفين أينما وُجدوا ـ أكان في السجن أو في الخمّارة أو المكتبة الوطنية»[11].

أما فوريه فيعتبر من جانبه ـ خلافاً لكل البيّنات التي تشهد على اهتياج المهاجرين أمام البلاطات الملكية الأوروبية ـ أن الثورة كانت تحتاج بنحو خاص إلى تخيُّل وجود المؤامرة والحالة هذه، مؤامرة الأرستقراطيين الذين هربوا من فرنسا. يقول: «الحق أنّه (أي تخيُّل المؤامرة) المفهوم المركزي والمتعدّد الشكل، الذي به ينتظم العمل ويتمّ التفكير به». وعنده أن الثورة «تقوم بهذا التحريف للمخطّط السببي الذي يجري بموجبه إمكان اختصار كل حادثة تاريخية إلى نيّة، إلى إرادة ذاتية؛ فهي تخفي هول الجريمة، طالما أنها غير قابلة للجهر بها، وتضمن الوظيفة الصحية لإزالتها»[12]. فالوعي الثوري لم يكن في الواقع أكثر من خطاب خيالي حول

(11) م.ن.، ص 384.

(12) François FURET, *Penser la Révolution française, op. cit.*, p. 91.



السلطة[13]... وإرادة الشعب، كالمؤامرة، هما هذيان موضوعه السلطة. ويضيف بعد ذلك، بصدد حرب 1791، أنّها كانت «الحرب الديمقراطية الأولى في الأزمنة الحديثة» التي لم تكن لها غاية أخرى «سوى الانتصار أو الهزيمة»، خلافاً لحروب النظام القديم، المحدودة والمعقولة في نظره[14].

في هذا الكتاب، يوزّع فوريه العلامات الجيّدة أو السيئة على مؤرخي الثورة، الذين تراءى معظمُهم له أنّهم كانوا راضين ومبرِّرين في كتاباتهم عن المرحلة الإرهابية (Terreur) للثورة وجرائمها، وقد انصبّ غضبه الأكبر على المؤرخين الماركسيين. فهو يُعرب بنوع من التلذّذ عن الحنين إلى هيئات وتنظيمات النظام الملكي الإقطاعي القديم، إذ إنه يرى فيها نظام توازن بين مصالح مختلفة، أكثر عقلانيةً ومطابقةً مع الطبيعة البشرية من الطوبى (اليوتوبيا) المميتة، في نظره، للوعي الثوري، الذي صنعه الفكر الحرّ لفلاسفة الأنوار والأندية الفكرية ـ الذين وقعوا، بحسب رأيه، في تصوّر مبهم للإرادة الجماعية عند الفيلسوف الكبير جان جاك روسو (Rousseau) وأنشأوا قانوناً يتميز بالتجريد[15]. ويرى فوريه أن تصوُّر «سيادة الشعب، في نظر الثوريين، بدلاً من سلطة

---

(13) م.ن.، ص 92.

(14) م.ن.، ص 118.

(15) م.ن.، ص 272.



الملك، يصبح متطابقاً أسطورياً مع السلطة من خلال الإرادة العامة؛ هذا الاعتقاد هو رحم التوتاليتارية»[16].

نقرأ الكلام نفسه عند باتريك غنيفي (Gueniffey)، تلميذ فوريه الذي يعتبر أن «المنطق الداخلي للثورة هو الذي يدعو إلى دينامية الإرهاب، منذ دعوة انعقاد أول مجلس عام لتمثيل الفئات المختلفة للمجتمع (النبلاء، رجال الدين، الشعب) سنة 1789»[17]. خلافاً لكل التأريخ التقليدي، يرى الكاتب أن «الثوريين اخترعوا من لاشيء خرافة مؤامرة عودة المهاجرين وغزو فرنسا من قبل تحالف الملكيات الأوروبية». كذلك هو الحال في نظر أولئك، الذين يغضّون النظر، في حالة الثورة الروسية، على غرار بعض مؤلفي \الكتاب \الأسود للشيوعية[18]، عن التدخّل العسكري المسلح للقوى الأوروبية الأخرى، لوقف مجرى هذه الثورة، ما أدّى إلى حرب جديدة أوقعت ضحايا لا تُحصى، ومما شجّع من دون شك الخوف المفرط (بارانويا) من حصار جديد لروسيا وتهديدات لأمنها، كما تجسّدت في الديكتاتورية الستالينية الشرسة.

---

(16) م.ن.، ص 282.

(17) Patrick GUENIFFEY, *La Politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Fayard, Paris, 2000.

(18) Stéphane COURTOIS, Nicolas WERTH et *alii*, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*, Robert LAFFONT, Paris, 1997.



لنوسّع أكثر أيضاً إشكالية إعادة النظر المتجدّدة حول الأنوار والثورة؛ هناك جامعيّ آخر، فريدريك روفيّوا (Rouvillois)، يندّد في آن بـ «نظام يعتمد فكرة التقدم» يتميّز بوحي من مصدر ميكانيكي وديكارتي (cartésien)، وبوهم وجود هدف ما للتاريخ، ومذهب الألوهية الناشئ(*) و«العقلية البورجوازية»[19]. النزعة نفسها لاتّهام الفلسفة عموماً، وفلسفة الأنوار خصوصاً، في فرنسا كما في ألمانيا، تظهر مجدداً عند ألان بزانسون (Besançon)، المتخصّص في التاريخ الروسي، في كتاب مشهور جداً حول الأصول الفكرية للّينينية، حيث يجري التنديد بشكل مطلق بالإيديولوجيات السياسية الحديثة[20].

هنا نقترب من الاندفاعات القديمة الغاضبة لإدموند بورك (Burke) (1729-1797) ضد الثورة الفرنسية («خليط بلا شكل، بلا رهافة، حادّ، وحشي، حزين، من التحذلق

(*) الألوهية (déisme) مذهب تطوّر خلال الثورة الفرنسية يقول بوجود إله منظّم للكون، إنما بدون اعتماد دين من الأديان المختلفة. وقد سعت الثورة الفرنسية إلى تأسيس طقوس خاصة لعبادة هذا الإله الخالق للكون، لتحلّ محلّ طقوس الكنيسة المسيحية.

(19) Frédéric ROUVILLOIS, *L'Invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Kimé, Paris, 1996.

(20) Alain BESANÇON, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1977.



والشبق»[21]، ومن النظريات التبسيطية للويس دو بونالد (1754-1840) (De Bonald) الذي اتّهم فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر بوصفها مصدراً لكل مآسي العالم. كتب دو بونالد: «غير أنّ الفلسفة ما كانت تقترح تدميراً بلا بديل؛ كانت تستبدل الوقائع بالتجريدات: عند الكبار، كانت تضع العقل موضع الدّين؛ عند الشعب، كانت تضع القانون مكان السلطة؛ عند الجميع، كانت تضع لا أدري أية مقاصد خيرية محل الإحسان للقريب ومحبّته: لأنّ الدين، وهو عقل في نظر البعض، هو محبة في نظر الجميع؛ لأنّ جميع الناس لا يملكون الفكر المستنير، لكنهم يملكون جميعهم القلب الحساس»[22]. كذلك، يمكن ذكر تقليدية رينه غينون

---

(21) مذكور عند ليو ستراوس، في:
Droit naturel et Histoire, Flammarion, Paris, 1986, p. 210.
إدموند بورك هو باحث ورجل سياسي إنكليزي، من أصل إيرلندي، لعبت كتاباته ضد الثورة الفرنسية، وضد الروح التنظيرية لدى واضعي الدستور الفرنسيين، دور القاطرة بالنسبة إلى معظم الكتابات اللاحقة ضد الثورة.

(22) Louis DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, 10/18, Paris, 1965, p. 105.
هذا العمل المنشور سنة 1796، يبقى عملاً كلاسيكياً من الأعمال المضادة للنظام الجمهوري. في الإمكان الرجوع أيضاً إلى:



(Guénon)(1886-1951)، الذي يضع هو أيضاً ديكارت ودعوته إلى العقلانية على عمود التشهير لأنّه نَقَضَ أسس التراث والقدرة العقلية (بمعنى الإكتناه الصوفي والكوني للعالم، كما مُورِس في ديانات الشرق الأقصى أو في الأشكال الباطنية للإسلام؛ ولكن أيضاً كما عرفته الدّيار المسيحية في القرون الوسطى، قبل أن يتطوّر ويقع في الاستعمال الحصري والمحدود للعقل لغاية نفعيّة)[23].

= Thomas MOLNAR, *La Contre-Révolution*, 10/18, Paris, 1972,

الذي يقدّم لنا لمحة كاملة جداً عن الأطروحات المضادة للثورة، التي يؤيّدها ويصفها بالتفصيل لكي يدعو إلى القضاء النهائي على «غواية التوتاليتارية»، التي ينبغي البحث عن جذورها ـ بحسب رأيه ـ في فلسفة الأنوار وأعمال الموسوعيين. لأجل رؤية ناقدة لهذه الفكرة، نُحيل إلى:

Michel WINOCK, «L'héritage contre-révolutionnaire», ورد عند: Michel WINOCK (بإشراف) *Histoire de l'extrême droite en France*, Seuil, Pairs, 1994, pp. 17-49.

(23) أنظر:

René GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Guy Trédaniel, Paris, 1997.

وكذلك:

La Crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 1946.

حول رينه غينون، الذي يواصل، بمعنى ما، تراث لويس دو بونالد،



إن الشحن الذي أطلقه فوريه سينتهي سنة 1995 بكتابه الأخير حول انهيار الشيوعية، ماضٍ لوهم ولّى، المتوّج بجوائز عدّة[24]. وبعد عام على وفاته سنة 1997، تمّ نشر رسائله المتبادلة حول أصول الفاشية مع إرنست نولت (Nolte)، مؤرخ ألماني معاصر - سنرجع إليه - ترمي كل أعماله إلى تسويغ النازية بوصفها مجرد ردّ فعل على تهديد التوتاليتارية السوفياتية[25].

وهكذا لم تعد الثورة الفرنسية تُدرَك بوصفها خزّان أفكار سياسية جديدة «أدهش» العالم، وأصبح يُحكم عليها حصريًا بمقياس أعمال العنف التي قد تكون أطلقتها، والأنظمة

= جوزيف دو ميستر وشارل مورّاس، كبار المنظّرين للثورة المضادة، أنظر بخاصة مساهمة: Pierre-Marie SIGAUD، (باشراف) *René* GUÉNON, l'Âge d'homme, Lausanne, 1984.

وكذلك:

Victor NGUYEN, «Maistre, Maurras, Guénon: Contre-révolution et contre-culture», pp. 175-192.

(مجموعة نصوص موضوعة لمجلة: *East and West*:

Julius EVOLA, *Orient et Occident*, Arche, Milano, 1982.

(24) François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e^ siècle*, R. Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995.

(25) François FURET et Ernst NOLTE, *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998.



الديكتاتورية الحديثة الأولى المتفرعة منها، بحسب هذه النظرة التي تعتبر أيضاً أنّها رحم الثورات المؤدية إلى تعاسة شعوب كثيرة، في روسيا البولشفية، في صين ماو تسي تونغ، وكذلك في معظم بلدان العالم الثالث التي نهلت نُخَبُها الثورية والقومية من خزّان الأفكار الفرنسية.

في هذا المنظار، منطقياً يختم انهيار الاتحاد السوفياتي وديكتاتوريات أوروبا الشرقية الطور الثوري في العالم ويُزيل المعارك الإيديولوجية المرعبة بين أنصار القيم الماركسية والاشتراكية وأنصار القيم الليبرالية والرأسمالية. والحال، فمن شأن الحدث أنْ يسجّل نهاية الإيديولوجيات، وحتى «نهاية التاريخ» ـ فاتحاً بذلك الباب أمام عودة الديني ـ وهذا ما سنعود إليه. لكنه يسجّل بالأولى قيام إيديولوجيا جديدة، إيديولوجيا العولمة، يُفترض فيها أن تجسّد هذه المتغيرات الأساسية، إذ ينظر إليها على أنها تُزيل الحواجز بين البشرية، القائمة حتى الآن على أمم عدائية ومتنافسة، وتحرّر الفرد الذي يستعيد تالياً هويّته الحقيقية، رحمَه الأساسي أي، باختصار، دينه الأصلي أو طابعه الإثني الأساسي (أو مزيج الاثنين عندما يكون ديناً ممتزجاً امتزاجاً وثيقاً بانتماء إثني).

إن أعمال فوريه، الموازية على خط آخر لأعمال نولت، ستشهد وقعاً طنّاناً كبيراً. فقد كانت متلائمة ومناخ العصر، إذْ سهّلت إيجاد تفسير بسيط، سهل، للرعب الذي أنشأه العنف النازي، المتحدّر من قلب أوروبا الثقافي عبر تحميل



المسؤولية لفلسفة الأنوار والثورة الفرنسية[26]. فحين يُلقى

---

(26) في سبيل نقد جيّد لأطروحات فوريه، أنظر:
François DOSSE, *L'Histoir en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, La Découverte, Paris, 1987,
بخاصة في الفصل المُعنون:
«Une métahistoire du Goulag»، (ص 212-230) الذي يُفسّر كيف أُعيد النظر في التاريخ من موشور الغولاغ السوفياتي. أنظر أيضاً مساهمة إريك ڤيني:
Éric VIGNE, «François Furet. Penser la Révolution» in *Les Essais*, ADPF-Publications, Paris, 1995.
سنجد هجوماً مركّزاً وحادًّا ضدّ هذه الأطروحات المضادة للثورة في:
Perry ANDERSON, *La pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, Seuil, Paris, 2005;
هذا الكاتب البريطاني، والأستاذ الجامعي في الولايات المتحدة، كتب: «ان كتاب ماضي وهم *(Le passé d'une illusion)*، يُغازل فيه (فوريه) أفكار إرنست نولت حول الرابط الذي يقيمه بين البولشفية والنازية (وهي موضوعات لم تكن أليفة عنده حتى الآن)، هو قشرة خبز بالمقارنة مع أعمال فوريه الأخرى. صدر سنة 1995، وهو يكرّر بلا فائدة كثيراً من موضوعات تعود إلى الحرب الباردة وقد تخطاها الزمن منذ أمد بعيد، فقد تمكّنت عقول نيّرة أنْ تلاحظ أنه كان المعادل الفكري لطلب تسديد القروض الروسية القديمة العائدة إلى العهد القيصري. وهذا ما لم يحُل دون نجاحه في فرنسا. إذ جرى تقديمه في وسائل الإعلام على أنه إنجاز كبير، وسرعان ما صار رائعةً تطبع ذروة مجد فوريه. مع وضع مثل هذا العمود، بدا أنّ قوس النصر المضاد للتوتاليتارية قد اكتمل»، ص 57.



الذّنب على حدثٍ قديم، الثورة الفرنسية، وعلى التوتاليتارية السوفياتية، يكون في مستطاع النظرة الأوروبية الإيجابية إلى ذاتها أن تستعيد مكانتها، وكذلك أن تتبنّى أخلاقية سطحية في الشؤون الدولية، تزعم أنّها متناسقة مع إيديولوجيا حقوق الإنسان التي يُفترض أن يحمل الغرب رايتها في كل أرجاء المعمورة. وكما يشرح ذلك يورغن هابرماز، فإن «القوّة المحرّرة للذكرى ليست مدعوّة هنا إلى تحرير الحاضر من

= كما أنّ بحثه هو نقد شديد أيضاً لعمل بيار نورا (Nora) حول: *Les Lieux de mémoire*، [الذي] كان «يجسّد أحد البرامج المكشوفة إيديولوجياً، عن التأريخ العالمي ما بعد الحرب»، (ص 51). ولا شك أن منشورات سوي (Seuil)، المتخوّفة من جسارة هذا الكاتب، أصرّت من جهة أخرى على إيرادها في ترجمتها لبحث أندرسون، رد بيار نورا المعنون الفكر المعاد تسخينه *(La pensée réchauffée)* في إشارة إلى قناعات أندرسون الماركسية.

سنشير أخيراً إلى كتاب شهير لمؤرخ أميركي:

Simon SCHAMA, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Knopf, New York, 1989.

(حيث يسترجع الكاتب أطروحات فوريه وتلامذته ذاتها.

هذا الكتاب انتقده أيضاً:

Morris SLAVIN, *The Left and the French Revolution*, Humanities Press, New Jersey, 1995, pp. 169-173;

موريس سلاڤان هو أستاذ جامعي في الولايات المتحدة، يصف شاما بأنه «نتاج عصرنا الرجعي».



وزر الماضي، بل إلى إصلاح دَين الحاضر تجاه الماضي». ويضيف: «إنّ النزعة إلى أخلاقية عالمية، مدعوّة حتى إلى تحمّل أوزار المظالم المُرتكبة في الماضي، وبدون شك غير قابلة للتكرار؛ الواقع أنّ هناك تضامناً بين الخَلَف والسَلَف، تضامناً مع كل أولئك الذين أُوذوا في تماميتهم الجسدية أو في شخصهم بسبب عمل بشري، ولا يمكن أنْ يُفسَّر هذا التضامن وأنْ يُنجَز إلّا في الاستذكار»[27].

عودة الدّين أم الاستعانة به في عالم العولمة؟

□ الحاصل، كما سنرى لاحقاً، أنّ الأمر يتعلّق بإيديولوجية سياسية بحتة أكثر مما يتعلق ببناءٍ هويّتي مرتكز على جذور موضوعية ـ كما كان عليه حال احترام أجداد القبيلة أو قُداماها، أو التعلّق الخاص بلغة وثقافة وشِعر. يبقى أنّنا نشهد حقاً في مجرى ثمانينيات وتسعينيات القرن المنصرم اهتزازاً عميقاً لنظم إدراك العالم التي تتقاسمها على الأغلب النخب الغربية ـ إنّه اهتزاز بطيء متعدِّد الأشكال وتدرّجي بالنسبة إلى أولئك الذين عاشوه، لكنه في الحقيقة قاسٍ جداً عندما يُنظر إليه بشيء من الاسترجاع التاريخي.

---

(27) Jürgen HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 17.



حتى الآن، ومنذ قرابة القرنين، كانت القيم «التقدّمية»، سيما القيم غير الدينية (إن لم تكن «علمانية» تماماً) قد سادت على نحو واسع بين تلك النخب، في الضرّاء (مثل الاستعمار الذي قادته القوى الأوروبية باسم «التقدّم») وفي السرّاء (مثل تصفية الاستعمار التي شجّعتها الولايات المتحدة، للسبب نفسه بعد الحرب العالمية الثانية). اعتباراً من ثمانينيات القرن العشرين سيتوطّد إجماع جديد ـ بالطبع غير خالٍ من تناقضات وسجالات داخلية ـ في صميم النخب القيادية الجديدة في الغرب. إن سقوط جدار برلين، سنة 1989، ثم انهيار الاتحاد السوفياتي سنة 1991، سوف يبلوران ذلك. وإنّ نجاح مشاريع «إعادة النظر في طبيعة الأحداث التاريخية» التي قادها مثقفون مثل فرانسوا فوريه، فرنسيس فوكوياما، أو صموئيل هانتينغتن، على صلة واسعة بوسائل الإعلام المُهيمنة، سيُساهم في تجسيد هذا الإجماع الجديد وفي إضفاء شرعية جديدة على رؤية غربية معينة للعالم شمولية (Weltanschauung) تغتذي أساساً من قناعات دينية، كان يبدو أنّها امّحت عن المشهد السياسي الدولي منذ أمدٍ بعيد.

بالطبع لم يكن كل القادة الغربيين في سنوات 1980 و1990 يشاطرون تلك القناعات. لكنهم كانوا جميعهم يتشاطرون، قليلاً أو كثيراً، مقاربات العالم الجديدة التي هي في أساس النجاح السياسي للتيارات الدينية المحافظة في صميم القوة العالمية العظمى الجديدة، الولايات المتحدة، مع



رونالد ريغان، المنتخب للرئاسة سنة 1981، وخصوصاً مع جورج بوش الأب والابن، المنتخبين على التوالي سنة 1988 و2001.

عملياً، لا تشير الدعوة الغربية إلى الدِّين، سواء تعلّقت باستدعاء القيم المسمّاة يهودية-مسيحية أم بالاستعانة بمختلف أصوليات الكنائس الأميركية، إلى عودة الدِّيني بقدر ما تدلّ بما لا لبس فيه إلى الاستعانة بالدين، أي إلى عكس ما يسمّى خطأً عودة الديني. إن هذه الاستعانة تصدر عن الحاجة الملحة إلى إعطاء صبغة من الشرعية للأعمال السياسية التي، في نظر المعايير الكلاسيكية للإنسانوية الحديثة كما تكوَّنت منذ فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية، تفتقر إليها كلياً.

ليس نافلاً هنا التذكير بأن معظم التعاليم الحديثة للكنيسة الكاثوليكية، وكذلك تعاليم الكنائس البروتستانتية الليبرالية، تعاكس تماماً محتوى هذه الإيديولوجيا التي تُعدّ عملياً إيديولوجيا عدائية منغلقة أصلاً. فمنذ السنوات 1960 كانت كنيسة روما قد انفتحت، عملياً، على الشعوب والأديان غير الغربية، على الطبقات العمالية والفئات المقموعة؛ وكان البابا يوحنا بولس الثاني قد أدان عالياً وبشدّة الحربين اللتين خاضتهما في الشرق الأوسط الولايات المتحدة والبلدان التي انضمّت إليها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كنائس بروتستانتية عديدة ذات اهتمام ثابت بالمسكونية، بحق الشعوب في



السيادة على ذاتها، بالكفاح ضد التميز العنصري (apartheid) وكل أشكال التميز بين البشر.

الواقع هو أنّ عودة الديني، بدلاً من أن تكون ظاهرة طبيعية، وردّة فعل شبه بيولوجية على التجاوزات التي أصبح يُفترض أنّ العلمانية قد قادت العالم إليها، إنما هي ظاهرة سياسية كبرى ليس لها من الديني سوى الاسم. فهي غير مرتبطة بأي تطوّر كبير على صعيد تطوير العقيدة الدينية من الناحية اللاهوتية والسياسية أو التعبيرات الإيمانية، اللهمَّ إلّا باتساع رُقعة القراءة الحرفية للعهد القديم وللكتب المقدّسة، هذه القراءة التي اكتسحت الولايات المتحدة، وكذلك ولأسباب مختلفة، كما سنرى، اكتسحت المجتمعات الإسلامية والديانة اليهودية. كما أن ازدهار الأصولية الإسلامية غالباً ما يُستخدم جماعياً في العالم العربي كأنموذج أولي لتركيب الهوية كردّ فعل سياسي مضاد للغرب، وذي دوافع وضعية، فإن تجديد القراءة المسيحية الحرفية للعهد القديم في الولايات المتحدة يُستخدم في إضفاء الشرعية على توطيد حُمَّى إمبريالية جديدة، بعد خيبات حرب الفيتنام وشكوك جيل كامل من الأميركيين بشرعية أعمال بلدهم على الصعيد الدولي، وكذلك في تأكيد النزعة التسلطية وتصلّب وجمود القيم التقليدية، السياسية أو الاقتصادية.

إنّ التطوّر التاريخي للأصولية البروتستانتية قد وصفه وصفاً جيداً ماليز روثفن (Ruthven)، وهو جامعي درّس في



الولايات المتحدة[28]. إنّه يعاود رسم أصولها في بدايات القرن العشرين، ليس كما يمكن توقّع ذلك في المنطقة المسماة بـ«الحزام التوراتي» (Bible Belt) في الجنوب الأميركي القديم، حيث يسكن الكثير من الناس المتدينين، بل في كاليفورنيا الجنوبية، المنطقة الأكثر تطوّراً في الولايات المتحدة، تلك التي ظهرت فيها أيضاً صناعة السينما في هوليوود: «إنّ أخوين متديّنين بشكل مفرط [ميلتون وليمان ستيوارت]، أغنتهما الصناعة النفطية، هما اللذان رعيا مشروع خمس سنوات لنشر كراريس وكتيبات مجانية، موجّهة إلى القُسس البروتستانتيين الناطقين بالإنكليزية، وإلى الإنجيليين، المبشّرين، الأساتذة أو الطلاب في اللاهوت، أمناء سر جمعيات الشباب المسيحية (YMCA)، مديري مدارس الأحد، العاملين العلمانيين في المؤسسات الدينية ودور نشر

---

(28) Malise RUTHVEN, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

انظر أيضاً الكتاب الموثّق جداً لـ:

Richard E. WENTZ, *American Religious Traditions. The Shaping of Religion in the United States*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

وكذلك:

Vincent CRAPANZANO, *Literalism in America. From the Pulpit to the Bench*, The New Press, New York, 2000.



الكتب الدينية في العالم. هذه الكراريس كانت بعنوان الأصول. شهادة حق (The Fondamentals. A Testimony of Truth) وكان قد وضعها لاهوتيون محافظون مشهورون؛ فكانت ترمي إلى وقف الاجتراف أو التآكل لِما كان الأخوان وناشروهما يعتبرونه بمثابة الاعتقادات الأساسية للبروتستانتية: عصمة التوراة؛ خلقُ اللّه مباشرة للعالم وللبشرية من العدم (المتعارض مع نظرية التطوّر عند داروين)؛ صدقية المعجزات؛ ولادة المسيح من عذراء؛ صَلبه وقيامته الجسدية و(بالنسبة إلى بعض المؤمنين وليس إليهم كلِّهم)؛ عودته الوشيكة لكي يحكم العالم ويقيم فيه ملكوته[29].

إنّ هذه الأوساط ذاتها هي التي تحاول، منذ «محاكمة القرد» الشهيرة في ولاية تنيسي الأميركية[30]، سنة 1925، أنْ تعيق تعليم نظريات داروين، أو على الأقل، تحاول أنْ تفرض على التلاميذ «مذهب الخلق» الذي يسترجع أطروحة خلق العالم في سبعة أيام، من قبل إلّه التوراة، على قدم المساواة مع نظريات التطور.

---

(29) Malise RUTHVEN, *Fundamentalism, op. cit.*, pp. 10-11.

(30) جرت في خلالها إدانة أستاذ علوم لأنه درّس قوانين التطوّر، خلافاً لقانون محلي يحظُر في المدارس العامة تعليم كل نظرية تشكّك في الرواية التوراتية حول خلق اللّه للإنسان.



سنة 1995 نجحت تلك الأوساط نفسها في ولاية آلاباما في إدراج ملاحظة خاصة في كتب البيولوجيا المعتمدة في المدارس العامة تقول إن نظرية تطور الجنس البشري هي موضوع خلاف؛ وكانت ولاية أخرى، لويزيانا، قد صوَّتت على قانون يفرض نظرية الخلق في التعليم، جرى إبطاله سنة 1987 من قبل محكمة الولايات المتحدة العليا[31]. صفوة القول إننا هنا مجدداً أمام العقيدة الهجومية، العدوانية، للإنجيليين الجدد، وهي إحدى ركائز سلطة المحافظين الأميركيين الجُدُد، الذين يزعمون أنهم يرون في عودة اليهود إلى فلسطين، وتجمّعهم فوق هذه الأرض، الحَدَث ذا الطبيعة الأخروية، المبشّر باعتناقهم المسيحية وبعودة المسيح إلى الأرض[32].

---

(31) حول كل هذه المسائل، أنظر:

Dominique LECOURT, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, P.U.F., Paris, 1988.

وانظر كذلك العدد الخاص الممتاز من مجلة *Vingtième Siècle* الذي يضم ملفّاً حول «الدين والسياسة في الولايات المتحدة»، تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر 1988.

(32) حول هذه النقطة (التي سنرجع إليها)، أنظر:

Anatol LIEVEN, *Le Nouveau Nationalisme américain*, J.-C. Lattès, Paris, 2004.

وكذلك أيضاً:

Stephen ZUNES, «The influence of the Christian right on



إنّ المغالين في إيديولوجيا النظام السلطوي الجديد الذي أخذ يتكوّن على الصعيد العالمي، إذ يعونَ وعياً تاماً أنّ هذا التوظيف للدِّيني يمكن فضحه بسهولة، إنّما يفضّلون الكلام على «حضارات» وعلى الحروب التي يمكنها أنْ تنجرَّ إلى مجابهتها. فلم يعد الأمر متعلّقاً بحتمية القَدَر التي ضربت في الماضي الحضارات الكبرى، جدّات الغرب، بل على العكس إنّما يتعلق برفض دينامية الانحطاط والعجز المزعومة، وبالمضي قُدماً إلى «العدو» قبل أنْ يبادر هو إلى الهجوم التدميري. هذه بالضبط هي رسالة صموئيل هانتينغتن في كتابه حول صدمة الحضارات. وهذه أيضاً هي رسالة باحثين سياسيين أميركيين آخرين ومشهورين، سيما رسالة روبرت كاغان (Kagan)، الذي يندِّد بالنفسية العاجزة للقارة الأوروبية الهرِمة ويتباهى بنفسية «القوة» المجسّدة في الولايات المتحدة التي تسعى، حتى لو تخلّى عنها بعض حلفائها الأوروبيين،

= US Middle East policy», *Middle East Policy*, no. 2, symmer 2005, pp. 73-78.

وكـــذلـــك: Duane OLDFIELD, «The evangelical roots of american unilateralism: The Christian Right's influence and how to counter it», *Foreign Policy in Focus (FPIP) Special Report*, mars 2004 (<www.fpip.org/papers/2004evangelical.html>).



إلى تجديد أنموذج العالم لتجعله عالماً أفضل وأضمن[33].
وهي أيضاً رسالة باحث آخر قريب من المحافظين الجدد، روبرت كابلان (Kaplan): إنّه يرفض أخلاقية القيم اليهودية-المسيحية، لأن قيمها الإنسانية أصبحت غير مناسبة لمواجهة الهمجية التي تستولي على العالم[34].

فجأة، نعومُ فوق مفاهيم دخلت في حالة جنون: شعب، عرق، أمة، إمبراطورية، حضارة، ثقافة، دين، مفاهيم مُتلابسة إلى أبعد الحدود؛ إذ تغدو قابلة للترادف وفقاً للجمهور الذي يخاطَب أو تبعاً لمنظومات القيم السياسية الجديدة، وحتى القيم الاقتصادية، التي تحاول الحلول محل الإنسانوية الكلاسيكية و«حق الناس» (droit des gens) القديم، الذي بُنيت عليه قواعد الحرب والسلم بين «الأمم».

سنرى في خلال الفصول الآتية أنّ الدين، على الرغم من المظاهر، ليس بالتأكيد الرحم الأولى للهوية. حتى في المجتمعات الدينية في أعماقها، لا يفقد الفرد أبداً وعي نسابته العائلية وخصوصية لسانه ومحيطه الجغرافي. فالأمر

(33) Robert KAGAN, *La Puissance et la Faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Plon, Paris, 2003.

(34) Robert D. KAPLAN, *La Stratégie du guerrier. De l'éthique païenne à l'art de gouverner*, Bayard, Paris, 2003.



يتعلّق بثلاثة مكونات كبرى للهوية، التي لا يمكن ديناً أنْ يقوم مقامها، إلّا في الحالات الخاصة حيث يقرّر فرد تكريس حياته للدِّين، فيغدو كاهناً، راهباً، حاخاماً، شيخاً أو مُلاّ. لكن حتى في حالة وهب الذات للدِّين، يبقى حاضراً الطابع الإثني، أي مزيج المكونات الثلاثة الكبرى للهوية التي أتينا على ذكرها.

في المقابل، لا ريب في أنّ الدِّين هو مصدر مهمّ لإلهام مباشر أو مُداور لأخلاقية اجتماعية وفردية. فالدِّين، إذ يضع معايير الخير والشرّ، إنّما يحدِّد ما هو حلال ويدين الأفعال المحرَّمة. هكذا يتمازج الدِّين والسلطة تمازجاً حميماً، فيمكن وجود أنماط عدة من العلاقات المركّبة بين منظومات دينية ونُظم سياسية، وهي العلاقات التي سنحاول التأمّل فيها على مدى الفصول التالية. وعلى هذا النحو، سنرى أن المهمّ كشفه هو حقاً كيفيّات استعانة نظام بآخر، حتى لا نقع في الاعتقاد الساذج بجوهر ديني من شأنه تعيين كل المسالك البشرية وما يصدر عنها من نُظم اجتماعية وسياسية.

لكن، قبل البدء بهذا التأمل الصعب، لنتوقّف هنيهة عند تصوّراتنا لـ «جوهر» الإنسان وطبيعة مشاعره، أي عند النواة الصلبة لهويته «الأولى» أو لهويته «الفطرية».



العنصرية، الجوهرانية والاستعمار: ثالوث منحرف

□ مجدّداً نذكر هنا الهوية، لا بمعنى هوية إثنية ونسابية، كما سنفعل في الفصل التالي، بل في سياق هوية اجتماعية مفترضة للإنسان: هوية تمثُّلٍ تعزو الفرد إلى منظومة اعتقاداته الميتافيزيقية، الدينية والفلسفية، التي يُفترض بالطبيعة البشرية في تركيبتها «الأولى» أو «الفطرية»، في «جوهرها»، أن تكون قد صبغتها، صنعتها وطوّرتها. أن تكون «جوهرانياً»، يعني الاعتقاد أن في الطبيعة البشرية جوهراً ثابتاً، نواة صلبة، تدوم في ما يتعدّى التبدّلات الظاهرة لمنظومات اعتقادات، والمؤسسات السياسية والاجتماعية التي تتطور جراء الأحداث التاريخية. عليه، يمكن اعتبار الإنسان بمثابة حيوان ديني قبل أن يكون حيواناً سياسياً، من هنا جاءت الموضوعة الشائعة جداً، هذه الأيام، عن عودة الدِّيني التي من شأنها أن تعيد للإنسان جوهره الأول كإنسان ديني بعد قرون، شكّلت دوراً تاريخياً كاملاً، حين سعت، ربما، علمانية مناضلة ومناهضة للدِّين إلى أنْ تقطع جذور الإنسان الدينية، تلك التي تضمن له راحته الميتافيزيقية وقاعدته الأخلاقية.

كذلك، يمكن القول إن الإنسان هو أيضاً حيوان «اقتصادي» لتأمين رخائه؛ وعليه قد يكون إنساناً دينياً على قدر ما هو إنسان اقتصادي. وفي هذا المنظار، كما أنّ انهيار



نُظم وثقافات مناهضة للدين قد سمح للإنسان باسترجاع جوهره الدِّيني، فإنّ انهيار النظم الاقتصادية المبنية على تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ـ التي كانت قد صادرت حريته الاقتصادية ـ ربما يكون قد أعادها إليه. إنّ عودة الدِّيني، الحرية الدِّينية المُستعادة، وكذلك نهاية القيود المفروضة على الإنسان في إبداعيته وحريته الاقتصادية قد تعيده إلى «طبيعته الأولى»، الفطرية، وقد تسمح له بالاستفادة من كامل طاقته. إنه حقاً السراب الذي يقدّمه لنا زواج نظريات العولمة الاقتصادية وعودة الدِّيني. فهي ترتدي الدعوة إلى الكوني، العالمي؛ فتوهم المرء أنها تنجح في مصالحة الإيمان الدِّيني والحرية، حيث فشلت الإنسانية الحديثة في تحقيقها، إذ قيّدت في آنٍ دين الناس وطاقتهم الاقتصادية والمجتمعات التي يعيشون فيها. ويُفترض في هذه النظرة استعادة الإنسان لـ«جوهره»، فاتحاً بذلك طريق المصالحة بين الأخلاق والسياسة والدين في مألفةٍ (synthèse) أرقى بكثير مما أمكن تاريخ البشرية كله أن يشهده حتى الآن. على هذا النحو، تقدِّم نفسها الجوهرانية ما بعد الحداثية، التي صارت الإيمان الأكبر للعقيدة الأميركية ولأتباعها الكثيرين في أوروبا أو سواها من العالم.

إنّ هذه الجوهرانية الجديدة تأخذ مكان الثقافة الكوسموبوليتية (أي عبر القوميات) المتحدّرة من فلسفة الأنوار، وتحلّ محلها كمنظومة تنظيم العلاقات الدولية بدلاً



من النظام القديم للدول-الأمم السيادية. فهي تزعم أنّها تجاوزت العداوات القومية أو عداوات الحضارات ـ التي بقيت رؤيتها الحربية وخصوماتها الممكنة ماثلةً للعيان، من جهة أخرى ـ، حين نظّمت التعددية الثقافية: تلك التي من شأنها التفتّح تماماً بفضل إقامة نظام العولمة بالذات، والعودة الأساسية والنهائية لأولوية الدِّيني والاقتصادي. من هنا كانت الموضوعة المركزية حول الحرية في الخطاب الأميركي وضرورة تعميمه على صعيد العالم، وإلغاء جيوب «أعداء الحرية» المتعصّبة، التي لا سلاح لها سوى العنف والإرهاب. تتوسّط هذا الخطاب مسيحانية، هي السَّمَة الكبرى للقومية الأميركية، التي تميّزت دوماً عن القوميات الأوروبية بلونها الدِّيني الشديد، وهذا ما حلّلناه في موضع آخر[35]. يتّسم هذا التلوين الدِّيني بما يمكن تسميته الأنموذج النمطي التوراتي التوحيدي القديم. فمفهوم الخير والشرّ يتّخذ فيه بعداً مطلقاً، متعالياً، منفصلاً عن الشروط الموضوعية

(35) أنظر جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، 2006.
وكذلك: ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، تعريب المرحوم الدكتور حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.
Mircea ELIADE, *La Nostalgie des origines*, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris, 1971, pp. 156-157.



لواقع معقّد ومتحرّك: إنّه يتجاهل تقلّب الأمزجة أو الطبائع والثقافات بحسب المراحل التاريخية، والأحداث المؤلمة بالنسبة إلى البسيكولوجيات الجماعية، وكذلك الوجه «الخفيّ»، بلا أخلاق ولا أخلاقية، لكل نظام حكم.

حالياً، صارت هذه الجوهرانية ممكنة لأن الإنسانوية الحديثة والعلمانية لم تتمكّنا من إلغائها، وكذلك لأنهما استعملتاها هي نفسها استعمالاً واسعاً في القرنين التاسع عشر والعشرين. سنرى ذلك في الفصول المقبلة، حين نذكر الأطروحات العرقية المبنيّة على تطورات الألسنية التي تصنع تصوّرات ومصطلحات التنوّع الأنتروبولوجي للعالم. إن العرقية، الجوهرانية والاستعمار تشكّل ثالوثاً طبع بقوة شديدة الثقافة الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. هذا الثالوث يفترض وجود ثوابت خاصة بالحضارات، بالأمم، بالشعوب: فقد لا يكون العالم مقسَّماً وذا تراتبية بين آريين وساميين وحسب، بل بين شعوب متحضِّرة ذات وعي تاريخي وبين أقوام بدائية أو وحشية بلا تاريخ؛ أو، بحسب مصطلح فيبر(*)، بين مجتمعات سحرية وكاريزمية يسود فيها دينٌ وسلطانُ زعيم قبلي أو أبوي، ومجتمعات عقلانية منوطة ببيروقراطية عالمة تنظّم تشغيل الدولة والمجتمع في سبيل دفع

(*) ماكس ڤيبر (Weber)، العالم السوسيولوجي الألماني الشهير.



الرخاء البشري إلى أقصاه[36]. صفوة القول إنّ العالم يبدو، في نظر شرائح واسعة من الثقافة الأوروبية، منقسماً إلى نوعين بشريين[37]. وكما سنرى، فإنّ تقسيم العالم هذا يشرعن الاستعمار والإمبريالية.

لكن الجوانب الإنسانوية لهذه الثقافة ستحاول التخفيف من حدة الجوهرانية المتشدّدة في صميم هذه العرقية «الحضارية»، والتي يحتذيها كل التقليديين السياسيين الرافضين فكرة تغيرات بُنى المجتمعات والحضارات التي تنتجها. إنّ فلسفة الأنوار، المتصلة لاحقاً بالفلسفة الهيغلية ثم بالوضعية (positivisme) وبالماركسية، ستطوّر رؤية المراحل التي مرّت بها البشرية للانتقال من طور القبيلة البدائية إلى طور الحضارة. وستُقسِّم الماركسية العالم إلى مجتمعات قبل رأسمالية ومجتمعات رأسمالية، وستماهي هي أيضاً المراحل الكبرى لتاريخ البشرية، التي سيسترجعها لاحقاً، في سياق إيديولوجي آخر،

---

(36) ضد هذا النمط من العرقية كان قد وقف سنة 1952 الأنتروبولوجي ـ الإثنولوجي كلود ليفي ـ ستراوس، أب البنيوية في نص شهير وضعه بناءً على طلب من الأونيسكو لدحض الأدب العنصري: العرق والتاريخ (مُعرَّب):

(Claude LÉVY-STRAUSS, *Race et Histoire*, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris, 1987.

(37) لتحليل فظّ للعرقية «الغربية»، أنظر:

Denis BLONDIN, *Les deux espèces humaines. Autopsie du racisme ordinaire*, L'Harmattan, Paris, 1975.



الاقتصاديون الأميركيون المنظّرون لـ «مراحل» التنمية الاقتصادية[38]. لكن مجمل هذه النظريات لن يمنع أشكالاً جديدة من العرقية، أشكال المركزية الإثنية الأوروبية، من أن ترى في الثقافة الأوروبية والحضارة التقنية «طليعة» البشرية التي يتعيّن عليها فتح الطريق أمام أمم أو شعوب أو حضارات أخرى.

في الماضي كان الاستعمار هو أيضاً قد ازدان بشرعية قائمة على التفوق المفترض للحضارة الأوروبية وللمسيحية كدين عالمي، شمولي. لقد بيّن راوول جيرارديه (Girardet)، على أحسن وجه، التحالف الوثيق بين الكنيسة والدولة في خلال التوسّع الكولونيالي الأوروبي عندما كتب: «على امتداد القرن التاسع عشر، قام تاريخياً تحالف عملي بين الكنيسة، لمواصلة عملها الرسولي في ما وراء البحار، وبين الدولة، لتحقيق مطامحها الإمبريالية: ففي نظر القسم الأكبر من المؤمنين وكذلك غير المؤمنين، لم يكفّ مفهوما التبشير الإنجيلي والاستعمار عن الظهور بمظهر الارتباط الشديد بينهما. إن اتساع حقل نفوذ الكنيسة قد تطابق، في الزمان وفي المكان، مع تصاعد الهيمنة الأوروبية. فعلى الدوام، تقريباً، كان المبشّرون ميّالين إلى الاعتماد على الدولة

(38) Walter ROSTOW, *Les Étapes de la croissance économique,* Seuil, Paris, 1961.



المُستعمِرة، وإلى استغلال حمايتها والتعاون الفعّال مع الإدارة والحفاظ على سلطتها السياسية. بموازاة ذلك، وبوجه عام، كانت العقيدة المقبولة جداً من جانب السلطات العامة تقول إن العمل التبشيري كان يُقدّم مساهمة مهمة في العمل الاستعماري، وإنّه كان خليقاً بمساعدة الإدارة في مهمات كثيرة ـ سيما في المهمات الصحية والطبية ـ وإنّ تأثيره أخيراً كان قد بقي على الأغلب منشوداً من زاوية التربية و«التكوين الخُلقي للسكان المحليين». ومما له دلالة كبيرة، من هذه الزاوية، أن النشاطات التبشيرية لم تتأثر إلّا قليلاً، في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، بنتائج الصراع الذي دار بين الكنيسة والدولة الجمهورية»[39].

آنذاك كان الأمر يتعلّق بـ «جرّ» الشعوب الأخرى إلى الحضارة، وفتح أسواق جديدة للتجارة، وتعميم الازدهار والتقدّم التقني. وعلى هذا النحو كان جامعي فرنسي، ألبير باييه (Bayet)، قد صرّح في مؤتمر رابطة حقوق الإنسان، المكرَّس للاستعمار والمنعقد سنة 1931: «يترتّب على ذلك أنّ الاستعمار يكون شرعياً عندما يحمل معه الشعب المُستعمِر كنزاً من الأفكار والمشاعر يُغني شعوباً أخرى؛ وعندها لا

(39) Raoul GIRARDET, *L'Idée coloniale en France*, La Table ronde, Paris, 1972, p. 264.



يكون الاستعمار حقاً، بل يكون واجباً [...]. يبدو لي أنّ فرنسا الحديثة، بِنْتَ النهضة، وريثة القرن السابع عشر والثورة، تُمثِّل مثالاً في العالم له قيمته الخاصة به، يمكنها ويجب عليها أن تنشره في الكون. إنّ نقل العلم إلى الشعوب التي تجهله، وتزويدها بالطرقات وتنظيم خدمات صحية لديها وتعريفها أخيراً بحقوق الإنسان، إنّ ذلك كله هو مهمّة أخوية [...]. فالبلد الذي أعلن حقوق الإنسان والذي ساهم بتفوّق في تقدّم العلوم، والذي أرسى التعليم العلماني، البلد الذي هو في نظر الأمم بطل الحرية الكبير، تقع على عاتقه بحكم ماضيه رسالة نشر الأفكار التي صنعت عظمته أينما استطاع إلى ذلك سبيلاً»[40]. في الواقع، كانت القوميات الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر إمبرياليات أيضاً، طوّرت إيديولوجيات تصوغ هويات عملاقة شاملة لشرعنة المشروع الاستعماري. وكانت حنّة آرندت قد بيّنت تماماً، من جهة أخرى، الروابط المعقّدة التي تربط بين هذا الصعود للإمبريالية وبين ظهور النزوات التوتاليتارية في أوروبا وولادة اللاسامية الحديثة، المختلفة تماماً عن العداء المسيحي لليهودية، القائم على أساس لاهوتي[41].

لكن تطور الأفكار المناهضة للاستعمار في الثقافة

---

(40) م. ن.

(41) Hannah ARENDT, *Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1951.



الأوروبية ذاتها ونموّ مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها على صعيد القانون الدولي، جعلا تلك الشرعية ساقطةً، وساهما أيضاً في اشتقاق مبادئ مناهضة للتمييز العنصري واللاسامية[42]. ففي القرن التاسع عشر كان لمصطلح إمبريالية تضمينات إيجابية في الثقافة السياسية الأوروبية، لأنّ التوسع الاستعماري كان يعتبر بمثابة ظاهرة إيجابية، سوية وصحيِّة، تشهد على حيوية الأمم الكبرى وثقافتها وقيمها. وفي النصف الثاني من القرن العشرين اكتسب مصطلح الإمبريالية تضميناً سلبياً وأُجبرت الدول الأوروبية على ترك حيازاتها الاستعمارية، غالباً بعد حروب قاتلة وطويلة. ولقد خَلَفَ الإمبريالية الكلاسيكية الاستعمارُ الجديد الذي مارسته الولايات المتحدة، هي أيضاً، في أميركا اللاتينية، ثم في أماكن أخرى من العالم، على قدر ما كان تطور الحرب الباردة يفضي إلى زبونية سياسية وإلى استزلام البلدان المستقلة حديثاً، لمصلحة القوتين العظميين.

في الوقت نفسه، كانت إيديولوجيا الهوية الكبرى الشمولية للغرب تتحوّل. فقد حل محل التعصب الحضاري الاستعماري في القرن التاسع عشر، مع مزاعمه الإنسانوية، خطاب الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية، الذي كان

---

(42) أنظر مجموعة النصوص التي قدّمها:

Marcel MERLE, *L'Anticolonialisme européen de Las Casas à Marx,* Armand Colin, Paris, 1969.



الغرب نبيّه وكانت الولايات المتحدة مُحاربَه. كما أن الإمبريالية الأميركية تسوّغ اليوم تدخلاتها بمفهوم «حرب الحضارات» حيث تضطلع مكافحة الإرهاب بدور مركزي لإضفاء الشرعية على الحروب الوقائية. الإشكالية تغيّرت لكننا في الصميم نجد مجدداً الاقتران ذاته بين المثال الدِّيني التوحيدي القديم والتصوّر العلماني لسعادة البشرية وخلاصها، الذي كان قد سوّغ الاستعمار في القرن التاسع عشر، الاستعمار الذي لم يكن ماركس قد أدانه (الواقع أن انتصار الحضارة الغربية الرأسمالية هو، في نظر الماركسية، تمهيد ضروري لانتصار الشيوعية التي يتعيّن عليها تأمين سعادة البشرية).

لا يمكن إذاً اجتناب إقامة رابط بين العنصرية والدِّين، مهما كان ذلك محرجاً، لأننا هنا أمام مفارقة لا يمكن تحمّلها: كيف يمكن الدِّين، مصدر الأخلاق، أنْ يولِّد عرقية فتّاكة إلى هذا الحد؟ لتفسير هذه المفارقة ينبغي أن نستعين بتفريق أساسي بين الحاجة إلى الدين في الطبيعة البشرية وبين الدِّين المؤسسي والدوغمائي. وهذا ما سنتناوله بتفصيل أكبر في الفصل الثالث.

انحطاط القوميات الأوروبية وانبثاق الحاجة إلى «جذور»

□ هوذا بخطوطه العريضة النظام التفسيري، السائد اليوم، حول التقلبات التي شهدها العالم منذ العقد الأخير من القرن



العشرين: انحلال القوميات الكلاسيكية، نهاية الإيديولوجيات العلمانية النضالية، كالماركسية، عودة الدِّيني والإثنيّ وسط توسّع حيّز الحريات الفردية وزوال الحواجز بين المجتمعات. لكن هل الدِّين هو حقاً الرحم الأولى للهوية؟ ما العلاقات التي يقيمها بمختلف الأنماط المجتمعية وسماتها المميزة الأخرى؟ هاكم أسئلة أساسية تمهيدية يجب تناولها، للتمكّن من معالجة موضوعية وهادئة لتساؤلات القرن الحالي الخطيرة حول الهويات.

يمكن التساؤل عما إذا كان الازدراء الحالي للقومية العلمانية الشائعة في القرن التاسع عشر، في العالم الغربي، وذلك منذ الحربين العالميتين الكبيرتين في القرن العشرين، لا يشبه تشابهاً كبيراً ـ إذا أخذنا في الاعتبار الفرق الزمني ـ الازدراء الذي أصاب الدِّين والممارسة الدِّينية بعد انتهاء الحروب الدِّينية بين البروتستانتيين والكاثوليكيين في أوروبا القرن السادس عشر. فالثقافة الأوروبية، التي استنفدتها نزعة التعصب والعنف في القوميات الحديثة خلال القرنين الأخيرين، قد أرادت أن تتخلص من القيم المتعلقة بالقومية، فـ«فكّكت» مكوّنات الظاهرة القومية، واكتشفت أنها ظاهرة مصطنعة، مخترعة ومستعملة من قبل الأنظمة السلطوية والطموح السياسي[43]. لذا فقدت الظاهرة قوتها الاجتذابية،

(43) أنظر بنحو خاص المراجع المذكورة لاحقاً، ص99، هامش 3.



الصوفية والأخلاقية، وكذلك فقدت وظيفتها ـ المعتبرة حتى الآن وظيفة من النسق البيولوجي تقريباً ـ في تنظيم المجتمعات وفي التعبير الأسمى عن هويّتها. والجدير بالذكر أن ثقافة أوروبا الأنوار كانت لها القوة التذويبية نفسها تجاه المشاعر الدِّينية والدِّين بوصفه نظاماً عقيدياً، ناظماً لحياة الحاضرة. فجرى فيها التنديد باعتبار «اللَّه» ابتداعاً، إنشاءً من قبل الإنسان الذي استعمله واستغله لتوطيد نُظُم الحكم والقمع.

لكن نهاية عصر الأمم، أقلّه بالنسبة إلى أوروبا، أقام فراغاً في الهويّة، كشفته تماماً نزعات البحث عن «الجذور»، وهذه كلمة قوية تُذكِّرُ بالعالم النباتي وتالياً بالطبيعة، المتعارضة ضمناً مع اشتغالِ النظم السياسية القابلة للزوال. وهذا ما ولّد بحثاً في كل الاتجاهات، يرمي إلى الغوص في الذاكرات المخفية تحت الوطأة الحديدية للمشاعر القومية والنظم السياسية والثقافية التي كانت قد شُيِّدت من حولها. إن هذا السدّ المنيع هو الذي يذوب اليوم ـ ويجعلنا نعيد اكتشاف أهمية اللَّه. فهل سيتمكّن تطوير إيديولوجيا للهوية الأوروبية، الذي يواكب إقامة مؤسسات الاتحاد الأوروبي، من محو كامل لذكرى الأمم السيادية؟ هذه الذكرى تغذّي بعض الممانعات للإيديولوجيا الاقتصادية، الليبرالية الجديدة والعولمية، التي تسود البناء الأوروبي. فهل ستقبل «الأمم» السيادية، القديمة، العودة إلى مقام أمة تقوقعت حتى تنزل



إلى مرتبة الإقليم في مجال اقتصادي واسع، ما برحت هويته السياسية بعيدة من البناء؟

في الحقيقة إنّ انهيار القومية قد سبقه إعصار هائل، هبَّ هو أيضاً بعنف وتعصّب: إعصار المجابهة بين تصوّرين للعالم. أولهما، أُريد له أن يكون تخطّياً للعالم الأناني والمُستغلِّ للأمم، وسط إخاء بين الطبقات المقهورة وضحايا الاستغلال، الذي كان قد برمجه تنظيم العالم في أمم بورجوازية ورأسمالية؛ وثانيهما، اصطدم ظافراً بهذا التنظيم الذي كان بدايةً قد حرَّر المجتمعات الإقطاعية القمعية القديمة، وأنشأ المواطن الحديث، وأقام الحرية بالمعنى الأنبل للكلمة. ولقد مزجت الحرب العالمية الثانية، ثم الحرب الباردة، مزجاً حميماً بين رياح القومية التي كانت ما تزال قوية، وبين رياح التصارع بين هاتين الإيديولوجيتين المتعاكستين تعاكساً مطلقاً.

لئن كانت الماركسية قد استخدمت رافعة للقومية الروسية، كما ستفعله أيضاً بالنسبة إلى القومية الصينية والقومية الفيتنامية، فإنّ العالم قد شهد بذهول انهيار هذه الإيديولوجيا ونظامها القِيَمي. ففي وقت واحد، تلاشت الماركسية والقومية، مخلّفة فراغاً هائلاً في نظم إدراك العالم قلّ مثيله في تاريخ البشرية. هذا الفراغ لا شك فيه بالنسبة إلى أوروبا التي لم تكن، منذ منتصف القرن التاسع عشر، تفكّر وتنظّم إلا استناداً إلى هذين الاعتقادين، المتمازجين تارةً،



المتعارضين طوراً، بحسب الأماكن والظروف ودرجة القابلية الزائدة أو الفاترة للتماثل بثقافة المركزية الأوروبية، أكانت ألمانية أو فرنسية أو إنكليزية.



2

نشوء الأمَّة
وتحوّلات أنظمةِ تشكُّل الهويّة

■ الهويَّةُ هي ظاهرة اجتماعية بالمعنى القويّ للكلمة، ويُنْسَى في الأغلب أنّها تُبنى على تنمية الشعور بالاختلاف مع ما يُفترض أنه هويّة أخرى. فالهويّة تعملُ بالاستنادِ إلى قُطبٍ سلبيّ: رؤية الآخر، المختلف إنْ لم يكنْ عدواً. لذا فإنَّ كلَّ نظام قِيَم يبني الهويّة هو في وقت واحد مكوِّنٌ أساسيّ لنظام الحكم الذي ينظّم الأمنَ داخل مجتمع ويقرِّر الحرب أو السّلم مع المجتمع المجاور المختلف.

قبل عَصْرِ الأمم الحديثة، كيف حدّدت المجتمعاتُ تسميتها، كيف نظّمت هويّتها وعلاقاتها بالآخر المختلف؟ هذه أسئلة أساسية لفهم انحرافات القوميّة الحديثة، وامّحائها اليوم لمصلحة نُظُم هويّتية أخرى. يتوقّفُ على أجوبتها أيضاً إكتناهٌ أفضل للتغيّرات المؤلمة التي يخضع لها العالمُ اليوم



والتي قد تكون سمتُها الرئيسة عودة الدِّيني المكبوت خلال القرنين الأخيرين من الحداثيَّة العلمانية.

خلافاً للأطروحات الجوهرانيّة، ليست الهويّة ظاهرة متصلّبة ومتحجّرة: فهي تتطوّر بمقتضى المتغيّرات التي تؤثّر في أنظمة الحكم والقوّة، وفي معايير الحضارة لعصرٍ ما. إنَّ يونانيّاً من القرن العشرين لم يعدّ يونانيَّ القرن السادس عشر الذي عاش في ظلِّ الإمبراطورية العثمانيّة، ولم يعد اليونانيَّ الذي عاش في كنف الامبراطورية البيزنطية، ولم يعد البتّة ذاك الذي عاش في عصر بركليس (Périclès) الذهبي في القرن الخامس قبل المسيح. وسنرى أنْ الأمّة في أوروبا هي بناءٌ متأخّر، من حيث جعله نظاماً هويّتياً أساسيًّا، إذْ جرى تكوُّن هذا الأخير إنطلاقاً من هويّات-جزئية «محليّة» (micro-identités)، داخلة في بُنى حكم أوسع على قاعدة هويّة دينيّة يمكنُ أن نسمّيها هويّات-شمولية (méga-identités)، حتى إنَّ مفهومَ الغرب الحديث هو إرث أجيال أوروبيّة طويلة حيثُ تعايشت وجداناتٌ هويّتية صغرى وكُبرى، قبل أن يفرضَ نفسَه نظامُ الدولة-الأمة في القرن العشرين، وكذلك القانونُ الدّولي الذي صَدَر عنه والذي ترجع مصادرُه إلى كبار مشرِّعي عصر النهضة الأوروبية. إنَّ هذا النظام هو الذي يبدو اليوم في طريق الزّوال أمام عيوننا، مع بناء الاتحاد الأوروبي، وكذلك مع الانتشار الامبراطوري الأميركي والتمسّك بالحلف الأطلسي (OTAN). هكذا يجري إنشاء قوميّة حضارية تحلّ



محلَّ القوميّات السائدة في القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي سندرسُها لاحقاً بتوسّع.

من الوطن «المحليّ» إلى الأمّة السياديّة ذات المحتوى الصوفي

□ منذ نهاية القرن التاسع عشر، كنا قد تعوَّدنا على اعتبار العالم، أقلّه العالم الذي كنا قد ألفنا تسميته بـ «العالم المتحضّر»، عالم أوروبا، على أنّه مكوَّن من «أمم». فتلك الأمم، سواء أكانت تعمل بحسب النظام الجمهوري أو الملكيّ كانت تستند، في تحديدها الدستوري، إلى ما كان يُعتبر عوامل طبيعية: حدود جغرافيّة، لغويّة، ذات معمور سكّاني من أصلٍ إثنيّ مُشترك افتراضاً، تتمّة لنظام حكم، وتالياً، امتداداً لإرادة عيش مشترك.

في تلك الأزمنة العلمانيّة، لم يكن الدِّينُ معتبراً، بوجه عموميّ، كمكوِّنٍ معياري للأمّة. وكانت الحروب الدينيّة المؤلمة والعنيفة في أوروبا بين البروتستانت والكاثوليك قد أدّت أخيراً إلى التسامح على الصعيد الدِّيني[1]؛ وبدوره كان ذلك التسامح الذي يسمح للكاثوليك، للبروتستانت ولليهود

---

(1) أنظر: Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* Albin Michel, Paris, 1994.



بأنْ يعيشوا كمواطنين لأمّة واحدة، قد أفضى إلى تهميش الدِّين والهويّة الدينيّة في تكوين الأمّة. لقد رأينا أنّ لويس دو بونالد سيكون الشخص الأبرز في تلك العقيدة المحافِظة الكاثوليكية والمضادة للجمهورية التي تكره الفلاسفة المنادين بـ «الإلحاد للنخبة وبالجمهورية كمذهب للشعوب»، وتكره الفلسفةَ التي تضع «العقلَ موضع الدِّين» والتي تضع أيضاً «القانون موضع السلطة»[2]. صحيح أنه كان لا يزال ثمة قوى «تقليدية»، خصوصاً في فرنسا، للتأسّف على تلك الهامشية للدِّين في حياة الأمّة. ذاك أن فرنسا، البنت البكر للكنيسة، كانت غاليةً على قلب بعض الكاثوليك الذين كانوا يرون آنذاك في الأفكار الجديدة العملَ المدمِّر الذي صنعه البروتستانت واليهود والماسونيّون. سنعود لاحقاً إلى تلك القوى التقليدية أو، بكلام أدقّ التقليداوية، التي، بدلاً من الاندثار، في نهاية القرن التاسع عشر، ستمرّ بتطوّرات وتغيّرات مورفولوجية في نهاية القرن العشرين ومطلع هذا القرن، ما زلنا بعيدين عن الخروج منها.

مع ذلك، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم يكن ثمّة أيُّ شكّ في أوروبا بأن المكوِّن الأكبر للهويّة ليس الدّين البتّة، بل الأمة المعتبرة كظاهرة طبيعية،

(2) Louis DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, *op. cit.*, p. 105.



ذات أصالة وموضوعية. فالمرء هو فرنسي، إيطالي، ألماني، إنكليزي، إسباني. ولقد بيَّن كثيرٌ من المؤرخين، بألمعيَّة، كيف جرى صنع الأمم والقوميات الأوروبية، وكيف أُقيمت الميتولوجيّات الكبرى، وكيف تم تحويل الأرياف إلى مجالات فولكلورية الطابع وشُيّدت الذّاكراتُ الجديدة[3]. هذا التحديد للهوية نال إجماع الأوروبيِّين إلى درجة أنّ أممَهم المجنونة أقحمت نفسها مرَّتين في القرن العشرين في حرب مميتة لم يكن مسرحها أوروبا وحدها، بل المستعمرات أيضاً التي كانت قد تملّكتها منذ القرن السابع عشر. ولسوف تدخل في هاتين الحربين الولاياتُ المتحدة والامبراطورية العثمانية بالنسبة إلى حرب 1914-1918، واليابان بالنسبة إلى حرب 1940-1945.

والجدير بالملاحظة، في السّياق التاريخي للقرن التاسع

---

(3) أنظر بنحوٍ خاص: Anne-Marie THIESSE, *La Création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle,* Seuil, Paris, 1999; Suzanne CITRON, *Le Mythe national. L'Histoire de France en question,* Éditions ouvrières, Paris, 1987; Eric HOBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1870. Program, Myth, Reality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme,* Payot, Paris, 1989; Benedict ANDERSON, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* La Découverte, Paris, 1996.



عشر، أن استعمال كلمة «أمّة» كان قد اكتسبَ معنىً جديداً، ظهر مع الثورة الفرنسية، يربط مفهوم الأمة بصوفيّة السيادة المقدّسة، المخصّصة حتى ذلك الحين لملك ذي حقّ إلّهي - فالأمّة غير السياديّة هي أمّة مقهورة، ناقصة، مجرَّدة من حريّتها ومن إنسانيّتها. مع ذلك لم تكنْ الكلمةُ جديدةً في الثقافة الأوروبية. فمعناها الأصليّ مشتقّ من اللاتينيّة ويدلُّ على الولادة في مكان وفي محيط محدَّدين. وحتى مع الثورة الفرنسية، كانت كلمة «أمة» تدلُّ إذاً على المحلّة التي كان إنسانٌ يتحدَّر منها (فهو برتوني، بروڤنسالي، بورغونيوني، إلخ) وكان اسمُه يُحيل إلى سمة إثنيّة (غالباً إلى محكى محلّي)، إلى لقب قبيلة قديمة كانت قد غزت المحلّة أو إلى عائلات إقطاعيّة قديمة كانت قد هيمنت على المقاطعة.

إنّ المفارقة التي يمكن أن نلحظها هنا هي أن الاستعمال الحديث لكلمة أمّة، بمعنى الشعب السيادي والسيّد لمصيره، يحتفظ بقوة تعادل قوة الإيمان الديني، قوّة الأخلاق المقيدة والشديدة الوطأة على تصرفات الإنسان، التي تُعزى عموماً إلى العقيدة والهويّة الدينيّتين. في المقابل، كان أصلُ الكلمة محايداً أكثر. فالأمة بمعنى «المقاطعة» أو «الإقليم» كانت تفتخر حقاً بمزايا بيئتها الطبيعية وحيّزها الجغرافي، ومن ضمنها لونها الدِّيني؛ لكنّها ما كانت معياراً جامعاً وشاملاً للهويّة، كما ستكون عليه أُمم القرن العشرين. زدْ على ذلك أنَّ القرن التاسع عشر الأوروبي كان قد اتّسم بما أسماه



المؤرخون «حركة القوميات». وقد شكّلت ثورات 1830 و1840 في أوروبا ما سمّي بـ«ربيع الشعوب»؛ وكان تحقيق الوحدة الألمانية ثم وحدة إيطاليا قد فتحا الطريق أمام «يقظة الأمم» في بقيّة أوروبا، وكذلك في تخومها(4). وفي الوقتِ ذاته، وَلَّدَ التصوُّرُ شبهُ الصوفيّ لـ «جسم» الأمة السيّدة «مشكلة الأقليّات» في كل مكان تقريباً: هكذا تحوّل أولئك الذين لا يتكلمون اللغة نفسَها أو لا يمارسون الدّين ذاتَه داخل «أمّة»، إلى «جسم» غريب، إلى «أقليّة» يُنظر إليها بارتياب(5).

كيف جرى في أوروبا الانتقالُ من المعنى المحليّ للكلمة اللاتينية إلى معنى الأمّة السياديّة التي تُجسِّد على نحو

(4) حول هذا الموضوع، أنظر الكتاب الرائع لـ: Georges WEIL, *L'Europe du XIX^e^ siècle et l'idée de nationalité,* Albin Michel, Paris, 1938.
وكذلك: René JOHANNET, *Le Principe des nationalités,* Nouvelle Libraire nationale, Paris, 1923; Yves SANTAMARIA et Brigitte WACHE, *Du printemps des peuples à la Société des Nations. Nations, nationalités et nationalismes en Europe, 1850-1920,* La Découverte, Paris, 1996.

(5) وصفنا هذا المسار في كتابينا: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، 1997، وأوروبا والمشرق العربي، دار الطليعة، بيروت، 1991.



رومانسيّ روحَ «شعب»، وصفها في القرن التاسع عشر المؤرّخون والفلاسفةُ الألمان، ثم الفرنسيون ـ سيما جول ميشليه؟ إنَّ مفهوم الشعب ذاته ارتدى معاني عدَّةً ومختلفة على مرِّ التاريخ، من المفيد أنْ نرسم السّمات الكبرى لتطوّرها.

تنظيمُ الهويّة:
من تكريم الأجداد إلى القوميّة الحديثة

□ نسينا بسهولة، ونحن منطبعين انطباعاً شديداً بأكثر من ألفيْ سنة من التوحيد، لا يوازنها كثيراً القرنان الأخيران من العلمانيّة، أنَّ هويّة الجماعات البشرية قد تمّ بناؤها أصلاً على أساس طقوس تكريم الأجداد وعبادتهم. ذاك أنّ تنظيم الهويّة وما رافقه من نظام حكم جرت ترجمته بالعصبيّة القَبَليّة وبالنَّسَب، أو بتعايش أُسَر عدَّة ممتدّة ومتمدّنة في إطار حضري («الأسرة» الموسّعة). إذاً ليس الدّينُ الرّحم الأولى للهويّة، وهو ظاهرة مبنيّة ومُتقنة فكرياً، بل الأصل المُتقاسَم لجدّ مُشترك. هذا الجدُّ أصبح، مع مرور الزَّمن والسُّلالة المُتَعاظِمة، مُكلَّلاً بأمجد الأعمال وأجلِّها، التي آلتْ إلى ارتداء طابع أسطوري. زدْ على ذلك أنَّ من المنطقيّ تماماً أنْ يكون لهذا الرابط، الذي يربطنا بأقربائنا وبسلسلة أجدادنا، هو الرّحم الأولى للهويّة. ففي أجزاء واسعة جداً



من المعمورة البشرية كان تكريم الأجداد، في مختلف أشكاله بحسب القارّات، قد بقي لأمدٍ طويل المعيارَ الوحيد للهويّة[6]. كان هذا النظام الهويّتي يُستخدم في دعم سلطة الأقدمين، سلطة رئيس القبيلة أو جمعية الأقدمين والرؤساء، على قَدْر ما كانت تنشأ تحالفات تسمح بقيام تجمّعات أكبر، بدويّة أو حضريّة. ومن المحتمل أيضاً أنْ تكون قد تطوَّرت، إنطلاقاً من عبادة الأجداد، الأديانُ التي تعوَّدنا على تسميتها «الأديان الوثنيّة»، حيثُ كان تعدُّد الآلهة يعكسُ تعدُّدَ الأجداد.

إنَّ التقدم الحاصل في التنظيم الاجتماعي وتجويدَه، الذي رافق توسّعَ الكيانات السياسية في الأزمنة القديمة، ستُفضي إلى تغيّراتٍ كبرى في سير عمل الديانات القديمة، فآلهةُ مختلف القبائل، ومختلف الأماكن، سيجري تجميعها في عقائد كونية أوسع، متطوِّرةً نحو تصوّر إلّه أوحد. هذا سيحدثُ خصوصاً في مصر وفي بلاد الرّافدين، مُعِدّاً العدّة لمجيء التوحيدين، اليهودي ثم المسيحي، اللّذين سيصهران

(6) حول هذه النقطة، يُمكن الرجوع إلى الصفحات الرائعة جداً للمؤرخ الشهير: Numa-Denys FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Hachette, Paris, 1866. وتُستذكر أيضاً أهمية طقوس تكريم الأجداد، ليس فقط في بلاد الرافدين أو في اليونان وروما، بل أيضاً في الشرق الأقصى، سيما في الصين واليابان.



تصوّرات فلسفية ودينيّة عدّة. في موسى والتّوحيد، سيذهب العالم النفسي النمساوي الشهير سيغموند فرويد (Freud) إلى جعل موسى مصرياً حاول إدامة تصوُّر الإلّه الأوحد الكليّ، الذي كان الفرعونُ أخناتون قد جعل نفسه بَطَلَهُ. كان ذلك يعني توسيع القاعدة الأصلية لليهوديّة، التي كانت تُعتبر جدّةَ التوحيد؛ ولكنَّه توحيدٌ ظلَّ مُنْصبّاً على نَسَبٍ خاص، هو نَسَب قبائل بني إسرائيل، شعب يهوَه.

في الواقع، إننا نجد حقاً في العهد القديم المثالَ القديمَ لإلّهٍ متعلّق بشعبٍ اختارَه. فالمفاهيمُ الأساسية لـ «اختيار» إلّهي ووحي، ستتواصلُ في مختلف الأشكال، بما فيها الأشكال المُلحِدة للعنصرية (التي سنعود إليها)، وفي إيديولوجيّاتِ القوميّات الحديثة، مهما كانت قد تَعَلْمَنَتْ. وعبر تاريخ بني إسرائيل، قامَ نظامٌ كامل لتفسير مجد وتقلّبات شعب-قبيلة، مع فكرة التّعالي الإلّهيّ المطلق، ومع تنظيم العالم وتاريخه، مقامَ أو مكانَ الميتولوجيّات الوثنيّة. لذلك يُقال مراراً، في معرض الكلام على القَدَر اليهودي في التاريخ، بأنَّه ذو خصوصية مطلقة وذو طابع كوني في آن معاً.

ستواصل المسيحيّة هذه الفكرة عن قداسةِ شعب بدينهِ. وهكذا كتب القدّيس بطرس في رسالته الأولى (I: 2-9) «أنتم المسيحيّون، أنتم نسلٌ مُخْتَار، كهنوت ملكيّ، أمّة



مقدّسة، وشعب قد اصطفاه اللّه لإعلان فضائله، وهو الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب».

لن يكونَ الإسلامُ أقلَّ شأناً. الواقع، أن الغرب المسيحي، كما اليهودية، ينسى غالباً أنّ الإسلام هو توحيدٌ خالص وصَلْب، هو دينٌ مُنزَّلٌ ينتسب إلى جدّ مشترك مع اليهوديّة والمسيحيّة، هو إبراهيم. إنَّ الإسلام رسالةٌ إلى النّاس كافّةً؛ وصحيح أنَّ القرآن أُنزل بلسانٍ عربيّ، وأنَّ عربيّاً أُختير خاتماً للأنبياء، لكنَّ كلامَهُ موجَّهٌ إلى البشرية كلها من خلال هذا الشّعْب العربيّ. أكثر من ذلك، يشدّد الإسلامُ على التأليف بين الخلافات اللاهوتية التي فرّقت بين اليهود والمسيحيين، وكذلك بين المسيحيّين أنفسهم حول طبيعة المسيح المختلفة. على غرار المسيحية، رمى الإسلامُ إلى فكّ الأواصر القبليّة والإثنيّة ليوطّد شموليّةَ عقيدةٍ ووحدانيّةَ مثال.

من المفيد هنا التساؤل عن الانتقال في ثقافتنا من مفهوم القبيلة إلى مفهوم الشعب. لئن كان تاريخُ بني إسرائيل هو في أصله حقاً تاريخَ قبائل، فإنّه يصبحُ تاريخَ شعب عندما تتّحد هذه الأخيرة وتجدُ زعيماً تاريخياً وتستوطنُ في أرضٍ موعودة، بأمر إلّهي، وتنتظم آنذاك حياتُها حول الهيكل. من المحتمل أن تكون هالة المقدَّس الضمنية قد جاءت من هنا عندما نستعمل كلمة «شعب». غير أنَّ ما يُميِّز شعباً من قبيلةٍ لا علاقةَ له بالدِّين. فما يُنشئ الشعوبَ في الواقع هو التمدُّن



والتحضُّر؛ فالشعوب تنطبع بطابع البيئة الجغرافية، على قَدْر ما تنطبع بالتوحيد اللغوي، الذي يسمح بنمو ثقافة مشتركة.

بلا وعي ستنهلُ القوميّة الحديثة من الأنموذج النمطي التوراتي القديم. ومما ساهمَ في هذا الالتباس في استعمال كلمة شعب، المبادئ الثورية الفرنسية التي تحدِّد السّيادةَ، المخصّصة سابقاً للَّه وللسيّد الإقطاعي الحاكم باسمه، وكذلك الفلسفة الألمانية التي تقدِّس «روح» شعب ما. كما أن هيغل سيساهم في هذا التقديس، إذ كتبَ: «في التاريخ، الرُّوح هو فردٌ ذو طبيعة كلية ومحدّدة في آنٍ: إنه شعب»[7]. ففي أوروبا أيام حركةِ تكوين القوميات، غَدَتْ الشعوبُ مجدّداً وبنحوٍ ما قبائلَ ذات توجّه إعلائيّ: شعوبٌ لها نَفْسٌ، حاملةُ رسالة ووحي، تقودُها أنبلُ المُثُل. إنَّ الشعب الذي يتحقّق في «أمّة» ويتمتّع بسيادته التامّة، ويكمل فتوحاته ويثبّت حدودَه التاريخية، يكون على صورة بني إسرائيل الذين وجدوا الأرضَ الموعودة، بعد تاريخ عذاباتٍ طويل، وازدهروا، قبل أنْ يشهدوا تقلّباتٍ أخرى.

لهذا السبب تحفظ كلمة شعب حتى اليوم شحنة انفعالية شديدة، موروثة من الأنموذج التوراتي القديم الذي لم تغلبْه

---

(7) Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, 10/18, Paris, 1955, p. 80.



حقاً العلمانيّةُ الحديثة؛ إنّما نقلته، بالأحرى، إلى سجل علمانيّ، مع تبنّيها الشعور بوجود مطلقية تقضي على أي نوع من التساهل والتسامح كما هو الحال في الوحي الديني، وبمفهوم الشعب المختار لنشر رسالة مقدسة كما هو وارد في العهد القديم. بهذا المعنى، يحتفظ مفهوم الشعب بروابط حميمة وقويّة مع مفهوم القبيلة، حيثُ يسودُ التضامنُ العضوي على أساس روابط الدم ورسوخ النّسابة. كما أنّ القوميّات الحديثة ابتدعت لنفسها أجداداً أقدمين في التاريخ ونَسَباً ربما يفترض بقاؤه نقيّاً، خالصاً من كل اختلاطٍ مع قبائل أخرى، أو، في أحسن الحالات، نجح نجاحاً كاملاً في امتصاص الانضمامات الغريبة وذوبانها في الشخصية الوحيدة والفريدة لنسابةٍ أو سلالةٍ يُتخيّل بشكل أسطوري أنها مميّزة ونبيلة.

لهذا أيضاً يستمر حتى اليوم هذا الالتباس القويّ جداً حول مفهوم «شعب يهودي». غالباً ما يُواصل اليهودُ النظر إلى أنفسهم كما يُنظر إليهم كأنهم شعب واحد بالمعنى الإثنيّ للكلمة، على الرغم من الإدماج الألفيِّ لطوائف يهودية في بيئات إثنيّة وثقافيّة بالغة التنوّع كمزدرعات الحضارات السلافية، الجرمانية، الفرنسية، الأنكلو-سكسونية، العربية أو الأمازيغية (البربر). وعلى الرغم من المساواة في الحقوق التي انتشرت في أوروبا، انطلاقاً من القرن الثامن عشر، ومن الزواجات التي لا تُحصى مع أتباع ديانات أخرى، ومن المشاركة في الإبداع الأدبي والفني للثقافات المختلفة التي



انتموا إليها، وحتى في الحياة السياسية للبلدان التي تجذّروا فيها؛ وكذلك على الرغم من المؤثرات الفلسفية المتبادلة بين اليهودية والمسيحية والإسلام على امتداد التاريخ، بالرغم من كل هذه الوقائع الموضوعية. لم يُنظر إلى أتباع الديانة اليهودية كمجرّد طائفة دينيّة، في الأغلب، على غرار الكاثوليكيين والبروتستانتيين أو المسلمين وطوائفهم المختلفة (السنّية، الشيعية، العلوية، الإسماعيلية، إلخ)، بل كجماعةٍ متميّزة بدين قومي خاص، يمكنُ أن يُجعل منه في كلِّ مجتمع جماعة مميَّزة، وحتى «شعباً» أو «أمّة» على حدة. هنا لا يزالُ ساحقاً ثقلُ العهد القديم ونماذجه النمطية، مهما تكنْ درجة علمانيّة أو عَصْرَنة مجتمعاتنا.

كما سبق لنا التذكير، كانت حنَّة أرندت قد بيَّنتْ تماماً أن اللاساميّة الحديثة صدرتْ عن حركة القوميات الأوروبية[8]، وقد تكمن المفارقة في رسوخ الأنموذج التوراتي في اللاوعي الدِّيني المسيحي لبناء الهوية القومية في الغرب، وهذا ما يُفسِّر استشراء اللاسامية الحديثة في روسيا وفي أوروبا. زدْ على ذلك أن حنَّة أرندت تستعملُ أيضاً، على الرغم من وضوحها الخارق، تعبير «شعب يهوديّ»، الذي لا تراه إلّا في تركيبته الأوروبية، مع الثنائية الخاصة بها، بين «اليهود

(8) Hannah ARENDT, *Sur l'antisémitisme, op. cit.*



العاملين في دواوين النبلاء والملوك» الذين يتمتّعون بامتيازات (ثم اليهود البورجوازيين «المندمجين»)، من جهة، وبين «يهود الغيتو»(*)، حَرَس تراث الشعب اليهودي القديم، من جهة أخرى. وبذلك، تتجاهلُ الطوائفَ اليهوديّة الفلاحيّة أو الحَضَريّة الكثيرة، من أرومة عربية أو أمازيغية (بربرية)، في اليمن وشمال إفريقيا، بدون الكلام على الطوائف اليهودية الحَضَريّة في البلقان، العراق، سورية، أو في مُدُن المشرق الأخرى، التي تضربُ جذورها الألفيّة أو المئويّة في التربة الإثنيّة لهذه المجتمعات، والتي كانت قد عاشت فيها لأمدٍ طويل ـ على غرار الطوائف العربية المسيحيّة ـ في كَنَفِ النظام الإسلامي الملّي، الذي كان يعترف بشرعيّة وجود هذه الطوائف.

إذاً لا نستطيع اليومَ اعتبارَ اليهوديّة كحقيقةٍ إثنيّة-قوميّة «على الطريقة الأوروبية» بشكل حصري، كما لا يمكن أن نُسقط التجربة المأسويّة للطوائف اليهودية في أوروبا على مجمل أتباع هذا الدِّين في القارات الأخرى. هنا يجدر بنا التوسّع في التأمُّل من حيث نقد مفاهيم الأمة، والإثنيّة والحضارة، وكذلك مفهوم العِرق، التي صنعتها الثقافة الأوروبية في القرن التاسع عشر والتي تتواصل اليوم في

(*) بمعنى ghetto وهو التعبير المستعمل للإشارة إلى الأحياء المدينية المنغلقة على نفسها حيث كان يقطن اليهود المتدينون.



التصوُّر ما بعد الحداثي لـ «حضارة يهودية-مسيحية»[9]. إنَّ التجربة التاريخية الخاصة بأوروبا وحدها هي التي أوجدت «مسألةَ يهودية» لا تصحُّ بالنسبة إلى الطوائف اليهودية العديدة غير الأوروبية، سواء تعلَّق الأمر بطوائف القارة الأميركية (الشمالية والجنوبية) أم بطوائف أوستراليا، أو بالطوائف المسمّاة «السفاردية» ـ وهذا اللفظ يدلُّ في أيامنا على الطوائف المقيمة منذ أمد بعيد جداً في شمال إفريقيا والشرق الأوسط، كما يدلُّ على الطوائف التي وجدت فيهما ملاذاً، وكذلك في البلقان، بعد طرد يهود إسبانيا سنة 1492. إن هذه «المسألة اليهودية»، كما نرى، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتشكُّل القوميات الأوروبية وباللعبة المعقّدة التي لعبتها الإيديولوجيات القومية الأوروبية بين جذور إثنية وجذور دينيّة، وحتى عرقية (الآريون والساميون). إنَّ النظرة الدينيّة أولاً، ثم القوموية، المسلّطة في أوروبا على الحالة اليهودية (judaïté) حتى زمن

---

(9) تجدر الإشارة إلى أنَّ الغرب كان، قبل بضعة عقود أيضاً، يُدلُّ عليه بجذوره اليونانية-الرومانية وليس بـ «يهوديّته-المسيحية» (هذا المصطلح ما كان يُستعمل إلّا للدَّلّ على الفِرَق المسيحية الأولى في القرنين الأولين من العصر المسيحي، عندما كان لا يزال من الصعب الفصل بين الطوائف المسيحية ومختلف الفِرق اليهودية). في سياق فكر ليو ستراوس، يعتبر جورج ستاينر، في نص المؤتمر الذي ذكرناه في المدخل، أن الجذور الحضارية الأوروبية هي هلينية وعبرانية وحسب، وأن التأسيس الروماني قد تمّ نسيانه في التراث.



حديث، أفضَتْ إلى هذه الحركة المزدوجة، طرد/استيعاب الآخر «المُقلِق». وقد أصبحت اليوم الهويّة المسلمة، في النظرة الغربية، هي هذا الآخر الذي تتجلّى تجاهه هذه الحركة التناقضية ذاتها.

والحال، فإنَّ القوميات الأوروبية هي التي وضعت قاعدة البناء الهويّتي الحديث، البناء الذي شُيِّد، سواء في المستوى الفردي أم في المستوى الجمعي، على صورةٍ للذات إيجابية ونرجسية، وعلى صورة للآخر سلبية. لكن الطريف هو أنَّ القرن التاسع عشر والقسم الأكبر من القرن العشرين، وهما الحقبتان اللتان شهدتا ازدهار السوسيولوجيا الأوروبية، لم يؤدّيا إلى زوال مفهوم الشعب، ولم يتبنّيا مفهوم المجتمع بدلاً منه، على نحو مُعمَّم. بخاصة إنّ إتمام بنيان الأمة ليس هو إتمام تكوين شعب، بالمعنى الدِّيني وشبه المقدّس للكلمة، بقدر ما هو النجاح في تكوين مجتمع يُنشئ نظاماً سياسياً يدخل فيه جميع فئاته وأطيافه، أي يُنشئ حاضرة (politeia)، واسعة، موسّعة، تضمُّ العناصر الاجتماعية المُتباينة، الهامشيّة أو المتنافرة ـ وهذا بالذات ما قام به الإغريق، ثم الرومان.

لكن عندما جرى الانتقال، في الثقافة الأوروبية، من مفهوم الشعب بكل مضامينه التوراتية إلى مفهوم «الحاضرة»، راح يمّحي المفهوم اليوناني للپوليتيا، سيما تحت تأثير فكر القديس أوغسطين، الذي سيطبع تاريخ الديار المسيحية في



العمق. في نظر أوغسطين (354-430)، على حاضرة البشر أنْ تعلم أنها لا تستطيع تحقيق حاضرة اللّه، بل عليها الاقتراب منها قَدْر المستطاع، وأنْ تكون محكومةً بتعاليم الوحي. إنّ هذا التصوُّر بالذات هو الذي سيسمح، على أنقاض الامبراطورية الرومانية، بتوطيد هويّة كبرى ذات توجّه شمولي: الدِّيار المسيحية. هذه الدِّيار سيكون لها باكراً أخٌ توأم، الإسلام، فيما اليهودية، المُشتّتة والمحاصرة، لن تتوطّد في «الحاضرة المسيحية» إلّا بوصفها «شعباً شاهداً» على حلول المسيحية التي «تنقذ البشرية»[10]. مجدّداً ستُحيي البروتستانتية، وبخاصة أعمال كالڤن (Calvin) وتجربته السياسية في مدينة جنيف، شعور المقدَّس في توجّه الحاضرة. سينبغي انتظار الثورة الفرنسية حتى يرتدي مفهوم الحاضرة تلوّنه الحديث الذي يُولِّد مصطلح «مواطنيّة» الذي استُوحِيَتْ مصادره من الحاضرة اليونانية والرومانية القديمة.

---

(10) «كذلك ما من حجّة أقوى، لإقناع المناقضين وجذبهم إلينا إنْ كان لديهم أية استقامة عقلية، من استعراض النبوءات الإلّهية عن المسيح المكتوبة في كتب اليهود. لأنَّ هؤلاء، المُنتزعين من وطنهم والمشتّتين في الأرض كلها للإدلاء بهذه الشهادة، ساهموا في النشر العالمي للكنيسة».

(Augustin, *La Cité de Dieu,* Livre XLVII, Seuil, Paris, 1994, tome 3, p. 77).



أهميّة أماكن الذاكرة الدينيّة

□ شهد تاريخ أوروبا حقباتٍ طويلة من التوتر الدِّيني وموجات من العنف الديني الخارق قلّ مثيلها في حضارات أخرى، وهذا ما سنعود إليه في الفصل التالي. ربما كانت «أماكن الذاكرة» هذه الدفينة، هي التي تغدو ناشطةً مجدداً، اليوم، نظراً إلى تبخيس الإرث الثوري والإنساني الذي صنعته الثورة الفرنسية وعصر الأنوار، اللذان صارا، بحسب أقوال البعض، أماكن ذاكرة «باردة».

هناك أولاً إقامة بناء «الدِّيار المسيحية» الأوروبية، الذي بدأ مع شارلمان (Charlemagne) في القرن التاسع، مصحوباً بالإقرار بالسّيادة البابوية. ثم جاءت الحروب الصليبية، الغزوات النورماندية، ثم حرب الاسترداد الإسبانية التي طردتْ من جنوب أوروبا الطوائف المسلمة المتوطنة فيها منذ قرون. ثم، أخيراً، أتى القرن الطويل للحروب الدّينية (1517-1648)، فالإصلاح الديني البروتستانتي والإصلاح الديني الكاثوليكي المضاد، وكذلك الثورة الإنكليزية (1640-1660) ـ وهي جميعها ثورات دينيّة حقيقية، متعدّدة الوجه، سنعود إليها ـ قلبت وجه أوروبا وهيّأت الميدان لعصر الأنوار وللثورة الفرنسية. وتالياً، لا يمكن فهم هذه الأخيرة واكتناهها، كما يفعل فرانسوا فوريه وتلامذته، كحدث فريد لا يمكن ربطه بأيّ سياق تاريخي أشمل. إنَّ كل حدث



تاريخي، كما يذكّر بذلك وبحصافة المؤرخ الألماني توماس نيبردي (Nipperdey)، بخصوص نشوء النازية، هو في آنٍ ثمرة تواصلات وانقطاعات[11]؛ وكما تُبيِّن، بألمعيّة، الباحثة تدّا سكوكبول (Skocpol)، ما من ثورة هي ثمرة تطورات داخلية حصراً، مهما تكن عبقرية صنّاعها الأساسيين أو شخصيتها الخارقة[12].

ومن الجليّ أنَّ غزو الأوروبيين للقارة الأميركية له صلة وثيقة بتلك الثورات الدينيّة. فهو كان نابعاً من الاعتقاد الشديد الشّيوع بأنَّ «أرض ميعاد» جديدة للبلاد المسيحية تقع في ما وراء الأطلسي، وأنها ستغدو من جهة أخرى أرضاً ستزدهر فيها مختلف الكنائس البروتستانتية الهاربة من أوروبا المعرّضة للعنف الديني. يوضح ريتشارد ونتز (Wentz)، مؤرخ الحياة الدينيّة في الولايات المتحدة: «بالنسبة إلى كثير من الأوروبيين، كانت حركة الإصلاح البروتستانتي تفعم آمالهم المبكّرة بأرضِ ميعاد للقدّيسين. إن إعادة اكتشاف أميركا في القرن الخامس عشر ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بحركة الدفع القوية

---

(11) Thomas NIPPERDEY, *Réflexions sur l'histoire allemande,* Gallimard, Paris, 1992, pp. 266-295. («1933 وتواصل التاريخ الألماني»).

(12) Tedda SKOCPOL, *État et révolution sociale. La révolution en France, en Russie et en Chine,* Fayard, Paris, 1985.



التي ارتداها الإصلاح البروتستانتي بعد أكثر من عشرين عاماً. كلاهما ـ اكتشاف أميركا والإصلاح البروتستانتي ـ أعلنا حلول تجديد العالم: كان سيحدث أمرٌ جليل. لقد بدأ تاريخ جديد، تاريخ مقدَّس. إذ كان قد جرى اكتشاف فردوس أرضي من الطرف الآخر للأفق الغربيّ، هناك حيث كانت درب الشمس تلوِّح للمستوطنين: كان عدد من المفكرين الإنكليز يرون أنَّ الدِّين والثقافة يمضيان دائماً من الشرق إلى الغرب. لطالما توارت أميركا عن أعين الأوروبيين، إلى أن جاء زمن الإصلاح. واليوم، تُذكِّر أميركا بموطن، بمكان انسحار وغبطة، حيث ستحقّق الكنيسة إصلاحها وعملها المتميز بالكمال»[13].

كما أنَّ ميشال هوارد، المختصّ بتأريخ الحروب، يبيّن جيداً كيف أنَّ غزو أميركا بَلْورَ المزج بين البروتستانتية والوطنية والنهب، التي «صارت عملياً مترادفة»: بما أنَّ فئة النبلاء الصغيرة، التي خسرت امتيازاتها المادية بسبب العمل بحصر الإرث لمصلحة الابن البكر على حساب الورثة الآخرين، إنما اندفعت أو دُفعت نحو البروتستانتية، نحو البحر والهجرة، أو نحو أعمال القرصنة البحرية الهادفة إلى

---

(13) Richard E. WENTZ, *American Religious Traditions. The Shaping of Religion in the United States, op. cit.*, p. 48.



كسر احتكار التجارة الخارجية من قبل سلطة البابا[14]. هذا ما يؤكّده مؤرخ آخر للقرن السادس عشر، جان-ميشال سلمان (Sallmann)، الذي يسترجع كلمة الملاح البرتغالي ڤاسكو دِ غاما (De Gama) حين وصل إلى الهند سنة 1498 وأعلن أنه قَدِمَ للبحث عن «المسيحيين والتوابل»: «أبداً لم يفصلْ البرتغاليون والإسبانيون هذين الوجهين لما كانوا يعتبرونه رسالة إلَهية: غزو الأسواق العالمية وغزو النفوس بالتبشير الإنجيلي، وهو في آن تمهيد لسيطرتهم السياسية ومنتهاها. كان شيوع الكاثوليكية الذي وطّدته المَلَكية البرتغالية بنبراتٍ رسولية ـ ألم يكن الملك سبستيان (Sébastien) يعتبر نفسه بمثابة «قبطان اللّه»؟ وقد زادت من هذا الاتجاه الملكية الكاثوليكية في عهد فيليب الثاني وخلفائه، إذ أصبح الدعامة الرئيسية للسياسة الخارجية للدول الإسبانية المختلفة»[15]. وقبل قرون عدّة، كانت الحروب الصليبية قد شكّلت ظاهرةً مماثلةً في نطاق تطور السلطة البابوية والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين.

---

(14) Michel HOWARD, *La Guerre dans l'histoire de l'Occident*, Fayard, Paris, 1998, pp. 51-52.

(15) Jean-Michel SALLMANN, *Géopolitique du XVI^e siècle, 1490-1618*, Seuil, Paris, 2003, p. 334.



زدْ على ذلك أننا نسينا اليوم أنَّ مفهوم الغرب، الذي يطبع بقوّة بالغة قرننا الحادي والعشرين السياسي ويواصل كونَهُ محرِّكاً قويّاً لعداوة جيوبوليتيكية، إنما يعود إلى الفصل ما بين كنيسة شرقية بيزنطية وكنيسة كاثوليكية غربية. وكما كتب جاك لو غوف (Le Goff): «هنا يكمن الخط الفاصل الكبير الذي أطلقته القرون الوسطى وتفاقم منذ الأمبراطورية الرومانية، بين أوروبا شرقية وأوربا غربية، وهو خط فاصل لغوي وديني وسياسي. فازداد التشديد على الطابع «الغربي» لأوروبا المسيحية اللاتينية التي كانت وراء قيام أوروبا الحالية، بنظرية لبعض المثقفين المسيحيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. إنها فكرة نقل السلطة والحضارة من الشرق إلى الغرب ـ translatio imperii, translatio studii ـ، تلك التي تؤشّر على نقل السلطة من الأمبراطورية البيزنطية إلى الأمبراطورية الجرمانية، ونقل عِلم أثينا وروما إلى باريس. إن هذه المسيرة نحو غرب الحضارة ساهم بكل تأكيد في فكرة تفوّق الثقافة الأوروبية الغربية لدى الكثيرين من أوروبيي القرون التالية»[16].

كذلك يمكننا أنْ نعتبر، مع مؤرخ الحروب الصليبية جان

---

(16) Jacques LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?* Seuil, Paris, 2003, p. 15.



فلوري (Flori)[17]، أنَّ تلك الحروب ستكون «مصهر إيديولوجيات»، إيديولوجيا التيوقراطية التي تنوي الكنيسة إقامتها، إيديولوجيا الفروسية، إيديولوجيا الحرب المقدّسة (أي الجهاد)، ولكن أيضاً إيديولوجيا الغرب المسيحي التي تستبعدُ من تكوينها كلّاً من الأتراك واليونانيين على حدّ سواء وكذلك كل المسيحية الشرقية، فتدمج كل الشعوب المختلفة في أوروبا المسيحية، على الرغم من الخصومات ومن الخصوصيات المحلية، في هويّة الغرب الجامعة. من جهته، يُرجع كورت فلاش (Flasch)، الاختصاصي في فلسفة القرون الوسطى، الشرخ في العلاقة بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية إلى «عقلانية النظام الذي أسسه شارلمان بالمقارنة مع طقوس التكريم البيزنطي للصُّوَر»[18]. هذا القول بطبيعة الحال ليس واقعياً، سيما نظراً إلى أهمية الصور الدينيّة في الدّيار المسيحية الغربية (وخصوصاً في تطوّر فن الرسم) والمعارك التي دارت حولها، بعد قرون عدّة، مع مختلف الكنائس البروتستانتية التي أرادت تحريمها. عملياً، المقصود

---

(17) Jean FLORI, *La Première Croisade. L'Occident chrétien contre l'islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Complexe, Bruxelles, 1992, pp. 231-241.

(18) Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale,* Flammarion, Paris, 1992, p. 14.



هو إقامة الحدود المتخيَّلة، الأسطورية الطابع، لما يُنظر إليه على أنه خصوصية واستثنائية عبقرية للغرب، يُمكن إرجاعهما إلى زمن بعيد جداً في التاريخ.

الدّور الملتبس للتوحيد في تكوين الغرب

□ في سعينا إلى الإحاطة بالوعي الهويّتي للقرن الواحد والعشرين وإلى تبيان أصوله، من المفيد في هذه المرحلة توسيع دائرة التأمل ليشمل تأثير الدِّين في أنظمة الحكم وبناء الهويّة. هنا أيضاً، دورُ التوحيد يصنع خصوصيةً غربية.

والحال ليست الهويّة العملاقة، ذات الأساس الدِّيني، أمراً جديداً في العالم المتوسطي. ومع ذلك، فإنَّ التوحيد هو الذي سيُنيطه بطابعٍ تعصّبي وشمولي بنحو خاص، خلافاً لكبريات منظومات الحكم التي كانت عليها الأمبراطوريات الكبرى في بلاد الرافدين، أو الأمبراطورية الرومانية. فهذه الأمبراطوريات لم تكن مُنبنيةً على إيديولوجيا الهويّة الدينيّة، إلّا بشكل هامشيّ جداً. فكما ذكرنا في المدخل، أدخل التوحيد، خلافاً للوثنية، عنصراً قوياً من التصلّب في البناء الهويّتي، منذ أنْ صار دين دولة.

تناقضياً، يمكن أنْ نذكر التعاليم الدينيّة الكبرى في شبه القارة الهندية وفي الشرق الأقصى، وهي تعاليم أخلاقية،



صوفيّة وناظمة للمجتمع، مثل الكونفوشية والتاويّة أو البوذية والفيدية، لكنها تسري بحرية بين القبائل والشعوب والأمبراطوريات. فهي تمتزج وتختلط في شتّى الامتزاجات والاختلاطات، تَنْحلُّ ثم تتركَّب على نحو آخر، بعد قرون عدة، بكثير من السهولة، أكثر من مفهوم الإلّه الأوحد المحصور بشعب مختار، وهو مفهوم غير موجود في هذه القارات. فالصينيون واليابانيون وحدَهم سيكون لهم أباطرة ناطقون باسم السماء، المُصوَّرة على أنها قوة إلّهية ناظمة للعالم، من دون أنْ ينطوي ذلك على مفاهيم الخلاص والوحي الخاصة بالتوحيد.

بعد أنموذج الملكوت التوراتي لبني إسرائيل، حيث يتلابس الدِّين والسلطة والقداسة تلابساً حميماً، أقامت المسيحية المنتصرة ـ ومن بعدها الإسلام ـ في العالم التوحيدي، الدِّين في صميم نظام هويّة الإنسان، دافعةً الأصول الجُدودية، وتالياً الإثنية، إلى مستوى مُتَدنٍّ من مستويات وعي الذات. تدرُّجياً، أخذ نظام الحكم ـ الذي ينظّم الهويّة ويضبطها ـ يعتمد أكثر فأكثر على الدِّين، مُولِّداً الأمبراطورية البيزنطية والأمبراطورية الرومانية الجرمانية التي أسّسها شارلمان ونظام الخلافة الإسلامية. ولئن احتفظت الأمبراطورية البيزنطية بتلوّنها الإثني والثقافي اليوناني الشديد، فإن الأمبراطورية الرومانية الجرمانية ستعطي أوروبا، حتى بعد زوالها كأمبراطورية، طابعاً إثنياً تعدّدياً وثقافياً متنوّعاً لن يبدأ



بالامّحاء إلّا مع الحروب الدينيّة بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين، ومع صعود الملكيّات المُمَركزة والعاملة من أجل توحيد أقاليمها. فاللاتينية ستكون لأمدٍ اللغة العلمية لأوروبا، حتى توطُّد اللغات القومية، وستغدو الفرنسية لغة أوروبا الكوسموبوليتية والمرهفة[19] إلى أن تفرض نفسها اللغة الإنكليزية في القرن العشرين كلغةٍ عالمية وعلمية.

لن نندهشَ من وجود نظام مماثل في الإسلام، حيث صارت اللغة العربية المُغتنية بمساهمات إغريقية وفارسية وسريانيّة، اللغةَ الثقافية الرفيعة للشعوب التي غُزِيَت واعتنقت الإسلام. فعلى غرار المسيحية التي كانت قد وضعت القوانين الأولى للكونية، حيث أعلنت زوال الحدود بين اليهود وغير اليهود أو بين اليونانيين وغير اليونانيين، ألغى الإسلام هو أيضاً، في الآيات القرآنية، الفرقَ بين العرب وغير العرب، آمراً بالمساواة بين البشر كافةً وجزائهم الواحد أمام اللّه على أساس احترام التنزيل.

أمّا أوروبا الأمم الحديثة في القرن التاسع عشر فقد بدا أنها أسقطَتْ كل إيديولوجيا سياسية قائمة على هويّة عملاقة جامعة (méga-identité). إذْ ظهرت حينذاك أمبراطورية آل

(19) أنظر: Louis RÉAU, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1951.



هابسبورغ أو السلطنة العثمانية، التي كانت لا تزال تحكم شعوباً شتّى، مختلفة إثنياً ولغوياً، أنها بائدة مع نظام شرعيتها القائم على أساس الدِّين والولاء لسلالةٍ، لملكٍ كـ«أب» لشعوبه من القوميات المختلفة. غداة الحرب العالمية الأولى قامت عصبة الأمم (SDN)، وهي تسمية رائعة[20]. وعند انتهاء الحرب العالمية الثانية جرى إنشاء منظمة الأمم المتحدة (ONU)، وهي تسمية لها دلالتها أيضاً. فمنذ ذلك الحين بات العالم مؤلّفاً من دول تمثّل الأمم السيادية أو المدعوة لأنَّ تصبح كذلك وحسب؛ وكان من علامات درجة حضارتها الرفيعة أنَّ الأمم شكّلت في ما بينها «عُصْبَة»، ثم نظّمت منظومة تمثيلٍ تجسّد اتحادها وتضامنها بعد المجازر الجديدة للحرب العالمية الثانية.

لكن حنينَ الهويّة العملاقة التي سادت أوروبا خلال قرون

(20) إن مفهوم «عصبة الأمم» مُستوحى مباشرة من أعمال كانط: ففي نصّ ظهر سنة 1784 بعنوان «فكرة تاريخ عالمي من زاوية كوسموبوليتية» كان كانط قد نادى بتأسيس مجتمع الأمم [عصبة \الأمم، في الترجمة العربية المتداولة، م.م.] الذي «يدفع الدول، بعد الكثير من الدمار، الكثير من الأعاصير، حتى بعد استنفاد داخلي جذري لقواها، إلى القيام بما تمكّن العقل من تعليمها إيّاه من دون أنْ يكلّفها تجارب حزينة كهذه، أي الخروج من حالة الهمجية الفوضوية، للدخول في مجتمع الأمم». أنظر: Emmanuel KANT, *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1990, p. 79.



عدّة، لم يكن قد تلاشى حقاً مع عصر القوميات في القرن التاسع عشر. فقد تخفّى هذا الحنين في مزعم علميّ، قد أدّى، من خلال تطوير النظريات حول هويّة الأعراق البشرية وتصنيفها، إلى محاولة التأسيس مجدّداً لهويّة عملاقة على أنقاض الدّيار المسيحية الأوروبية، التي مزّقها الإصلاح الديني البروتستانتي والإصلاح الديني الكاثوليكي المضاد شرَّ تمزيق، فضلاً عن كوارث الحروب الدينيّة. فقد جرى استعمال تقسيم العالم بين آريين وساميّين[21]، وكذلك نظرية داروين حول التطور، لإنماء وعي بتفوّق العرق الأبيض والحضارة الأوروبية. ففي إدراك مفهوم تقسيم العالم بين آريين وساميين، شكّلت الألسنية قاعدةً للعنصرية التي كانت قد استوطنت في الثقافة الأوروبية، إذ تمّ النظر إلى هؤلاء باعتبارهم ذوي نشاط متفوق وإبداع متواصل في شتى مجالات الفنون والعلم والآداب والحضارة، مبدعين، فنّانين، حاملي حضارة؛ أما أولئك فلم يمكنهم الخروج من طابع أصولهم البدوية والقَبَليّة، طابع عالم الصحراء الذي جاؤوا منه والذي لا يمكن بناء شيءٍ عليه. هكذا جرى اعتبار وجود اليهود في أوروبا الآرية من قِبَل جميع أولئك الذين انقادوا

---

(21) نذكر هنا الوصف الرائع جداً لظهور هذا التقسيم للعالم من قبل:
Maurice OLENDER, *Les Langues du paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Seuil, Paris, 1989.



وراء هذه الميتولوجيا الهزليّة المضحكة، كعار يعادل مرضاً خطيراً يجبُ محاربته، الأمر الذي ولّد مختلف أنواع اللاسامية الحديثة، شكّلت النازية تعبيرها الأكثر تطرّفاً.

لئن كانت إيديولوجيا العِرق بصفتها رحماً هويّتية تُستخدَم في بناء هويّة عملاقة أسطورية، فقد فقدتْ قوّتها نسبيّاً مع زوال ألمانيا الهتلرية؛ غير أننا نشهدُ في المقابل، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، توظيفاً سياسياً كبيراً في بناء هويّة عملاقة أخرى، مشابهة من حيث اشتغالها. المقصود هو مفهوم «الغرب» السياسي والعسكري، لا بوصفه مجرّد إيديولوجيا هويّتية عملاقة، بل بصفته نظام حكم، مع كل مؤسساته الجامعة لقوميات مختلفة، مثل منظمة معاهدة شمال الأطلسي (OTAN) ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE)، اللتين منحتا جسداً إلى «حلف أطلسي» بين الولايات المتحدة وأوروبا، أرسى تصوُّر وجود مصير تاريخي مشترك للمجتمعات الليبرالية والديمقراطية لمواجهة الخطر التوتاليتاري المتجسّد في الاتحاد السوفياتي، بعد انهيار النازية.

صحيح أن مفهوم الغرب، الهويّتي والثقافي معاً، ليس جديداً. رأينا أنَّ في استطاعتنا أنْ نُرجعه إلى تقسيم الأمبراطورية الرومانية، كما يمكن إرجاعه إلى انشراخ الكنيسة، بين كنيسة شرقية وكنيسة غربية. غير أنَّ الوعي الرائج بهويّة غربية جاءنا بنحو خاص من الفكر الألماني



الفلسفي والسوسيولوجي، كما جاءنا من أفكار وتأملات فلسفة الأنوار، خصوصاً من فلسفة مونتسكيو وتأمّله «في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم». فحين غَدَتْ الثقافة الأوروبية، المكتشِفة لعبقريتها الجديدة المبدعة فلسفة تاريخ العالم، قوية وناشطة، فهي كانت تعلم أيضاً أنَّ الحضارات الكبرى قابلة للفناء وأنَّ القوة السياسية والاقتصادية يمكن أنْ تكون عابرة، زائلة. من هنا تسلّط الشعور بالخوف من الانحطاط الذي يمكن أن يترصَّد الحضارة الغربية وهي في أوج رفاهيتها، بعد أن أُدخل الوهن إليها جراء تعميم التحضّر والتمدّن، وضعف البيئة الفلاحية وهي خزّانة الطاقة والقوة الرئيسية.

إنها صرخة الإنذار التي أطلقها سنة 1916 الفيلسوف الألماني أوسوالد شبنغلر (1880-1936)، في كتاب متبحّرٍ رائع، ذي عنوان مثير، انحطاط الغرب: الغرب، الهويّة العملاقة الأسطورية بامتياز، ألن يسقط، كما سقطت الأمبراطورية الرومانية، وهو في عزٍّ مجده وقوّته، على أيدي الأرهاط البربرية، المنبثقة من أفقٍ ربما كان قد كفَّ عن مراقبتها؟

لأمدٍ طويل كان التخوّف من البرابرة في الغرب خوفاً من العِرق الأصفر ـ إذ كان يُقال آنئذ «الخطر الأصفر». لاحقاً، سيكون خوفاً من البولشفية الروسية، التي استخدمتها النازية ذريعةً لها على أكمل وجه، والتي سيسمّيها الرئيس الأميركي



رونالد ريغان «أمبراطورية الشر». وبما أنَّ «التخريب الشيوعي» قد كفَّ، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، عن كونه تهديداً وفزّاعة يوطّدان التضامن الأطلسي، فإنَّ «الإسلام» هو الذي صار بعدئذٍ العنصر «البربري» المهدِّد لأميركا جورج و. بوش، بعد هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة. وهذا ما سنعود إليه في ما بعد.

إن مفهوم الهويّة العملاقة «للغرب»، مع كلّ قيمها الموسومة بالديمقراطية والفردانية، وبالشعور العميق بتفوّق مُطلق على بقية البشرية، هو حقاً وريث تراثات شتّى؛ لكنه بنحو خاص وريثُ التراث، اللاواعي ربما، لتفوّق الديار المسيحية، والتقاليد المسمّاة «يهوديّة-مسيحية» ـ التي يتمّ التذكير بها اليوم، بشكل مكثف بسبب وبلا سبب، في كل الخطابات التاريخية والفلسفية والسياسية ـ من دون أنْ ننسى الهذيان القديم حول تفوّق العرق الآريّ، غير البعيد منا كثيراً في الزمان. ففي الوقت الذي تُعطي فيه الأمم الأوروبية الانطباع للبعض بأنها تسعى إلى حلِّ ذاتها في أوروبا ذات السوق المشتركة والعملة الواحدة (اليورو)، وفي الوقت الذي نسيت فيه الولايات المتحدة نهائياً عقيدة مونرو (Monroe) التي دعت الولايات المتحدة إلى البقاء في القارة الأميركية وعدم التوسع خارجها لتوطِّد نفسها، أكثر من أي وقت مضى، كجمهورية أمبريالية، من الطبيعي أنْ نرى المشهد المتناقض لهويّات صغرى هرِمة ترفض أنْ تموت، كالباسكيين



(Basques) أو الكورسيكيين (Corses). فيما الهويّة الفردية والجماعية، في أوروبا، المحرومة من المرجِع القومي، لا خيار لها إلا التعلّق بالمفهوم الغامض لهوية الغرب.

والحال، ما برح زوال القوميات الحديثة بعيداً من استنفاد مؤثراته. فالفراغ السياسي الذي أنشأه هذا الزوال في أوروبا لم يتمكّن بأي شكل من الأشكال من استبداله بخطاب التبادل الحرّ، الذي أصبحت بيروقراطية الاتحاد الأوروبي وأنصارها في الأحزاب السياسية للدول الأعضاء ترفع علمه (وقد أتت نتائج الاستفتاءين الفرنسي والهولندي سنة 2005 حول مشروع الدستور الأوروبي خير برهان على استحالة هذا الاستبدال).

وبالعودة إلى القومية الحديثة، ونحن نواصل التحليل حول تشكُّل منظومات بناء الهويّة في مطلع القرن الواحد والعشرين، لا بدّ من التركيز على كيفية تطور الأفكار القومية الحديثة وانتشارها خارج أوروبا.

الاستعمار وتوظيف «الأقليات القومية» في الشرق الأدنى

□ إنَّ مفهوم الأمة، الظاهرة ذات النتائج التي لا تُحصى، سوف تستعمله القوى الاستعمارية الأوروبية للدلّ، عبر خليطٍ غامض من المعنى القديم والمعنى الحديث للكلمة، على المجتمعات التي تستعمِرُها أو تُدخِلها في مدار نفوذها. في



الممارسة، جرى استعمال المفهوم بلا تمييز للدلّ على المتّحدات الدينيّة، المسيحية أو المسلمة. وهكذا لم تتردّد روايات الرحّالة في المشرق وتقارير الدبلوماسيين المعتمدين لدى السلطنة العثمانية، في الحديث عن «الأمة المارونية» أو «الأمة الدرزية» في لبنان، وعن «الأمة الأرثوذكسية» للدلّ على رُوم السلطنة العثمانية، وعن الأمتين الكردية والأمازيغيّة (البَرْبَر)، إلخ. هذه «الأمم» تُوصف في الوقت نفسه بأنها أقليات مضطهَدة، يتوجَّب على القوى الأوروبية أنْ تحميها.

مثل هذا التقليد في الاستعمال المكثف لمفهوم الأمة لم يتمّ القضاء عليه بشكل نهائي. وسوف يستمرّ في أشكال شتّى، حتى عند متخصِّص بالعالم العربي، بالغ الدقّة، مثل مكسيم رودنسون (Rodinson)، الذي سيتحدّث عن الموارنة أو عن جماعات بشرية أخرى في هذه المنطقة من العالم بوصفها «أشباه أمم» (quasi-nations)[22]. وهكذا أيضاً في

(22) Maxime RODINSON, «Sociologie du monde musulman», *L'Année sociologique*, P.U.F., Paris, vol. 23, 1972.

(وهو مقال مكرّس جزئياً لعرضٍ نقدي لكتابي، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، م.س.، أجراه المستشرق الكبير المتوفى عام 2004 حيث عاتبني رودنسون لكوني لم أفهم أن أتباع الكنيسة المارونية التي ارتبطتُ بها بالولادة يكوّنون «شبه أمة» وليس مجرّد طائفة دينية وكنيسة، كما كان قد علّمني التراث العائلي؛ ومن الواضح أنّي لا أزال مختلفاً تماماً مع هذا الرأي الاستشراقي).



سنة 2003، حين قام سفير فرنسا المعتمد في بيروت بزيارةٍ لبطريرك الطائفة المارونية، أتى أيضاً على ذِكر «العلاقات العميقة التي تربط الأمَّة المارونية بالشعب الفرنسي»![23].

على هذا النحو، ستغدو حماية الأقليّات فرعاً مهماً من القانون الدولي الذي صنعته القوى الأوروبية، وأداةً رهيبة لتدخّل قوّةٍ ما في شؤون الآخرين؛ وستُعتمد كأساسٍ لحق «التدخل الإنساني» الذي تنامى في مجرى النصف الأخير من القرن الماضي. حين أورد أندريه كاهويه (Cahuet)، وهو مراقب نبيه لشؤون المشرق وللخصومات الأوروبية في البلقان، مطلع القرن التاسع عشر، «الأسباب الإنسانية» التي أبرزها الحلف الثلاثي الأنكلو-فرنكو-روسي للتدخل في شؤون السلطنة العثمانية في اليونان، كان قد كتب منذ

(23) لنلاحظ أن ممثل فرنسا ما عاد يتكلم عن «أمة فرنسية»، بل فقط عن «شعب»، بينما يتواصل وصف الكنيسة المارونية بـ «أمة»، كما كان حال الوثائق الدبلوماسية الفرنسية منذ لويس الرابع عشر. فكلمة «أمة» التي طواها النسيان في اللغة التي يطبّقها أي أوروبيٍّ على المجتمعات الأوروبية، لا تزال متداولة للدَّلّ على أحد المكونات الجزئية للمجتمع في لبنان. كما يذكر الدبلوماسي الفرنسي في تصريحه واقعَ أنَّ «العلاقات بين رئيس فرنسا ورأس الكنيسة المارونية الأنطاكية لا تنحصر في المجال الروحي وحده». أنظر نص التصريح في اليومية اللبنانية: *L'Orient-Le Jour*, 6 novembre 2003.



1905: «منذ أنْ نتموضع في ميدان التدخل، يمكن الاعتبارات البشرية أنْ تُفسح في المجال، عملياً، أمام أشدّ أنواع التعسف إثارةً وأنْ تخدم المصالح الأقل احتراماً. كما أنَّ الحكومات الأوروبية لم تتدخّل أبداً في الشؤون المشرقية باسم مبدإ الإنسانية وحدَه. فهناك أسباب شتّى، موجة اغتيالات مُقيمين أجانب أو مقتل قناصل، أضفت شرعية على عمل الدول الكبرى. مُداورةً تستطيع الاضطرابات المُتمادية في بلد، خصوصاً عندما يكون هذا البلد تركيا، أنْ تسبّب من جهة أخرى استياءً عاماً من الناحية الاقتصادية، إذ تُشلُّ العلاقات التجارية وتشكّل سبباً معقولاً في ظاهره للتدخل»[24].

زدْ على ذلك أننا نستطيع أن نجد، في الرّواج الرومانسي للرحلات المشرقية، الحنين إلى الأمبراطورية الرومانية أو عبقرية الحواضر الإغريقية من خلال زيارة المواقع الأثرية الكبرى الشاهدة على عظمتها الغابرة والمتوارية إلى الأبد. كما نجد فيها الحنين إلى نقاوة الأصول المسيحية للغرب الواقعة في فلسطين، في لبنان وفي سورية: القدس، بحيرة طبريّا، جبل الزيتون، أنطاكية، أرز لبنان المذكور في العهد

(24) André CAHUET, *La Question d'Orient dans l'histoire contemporaine, 1821-1905*, Dujarric et Cie, Paris, 1905.



القديم... وفيها تُسْتَكشفُ بقايا الديار المسيحية المشرقية، التي امّحت طويلاً من ذاكرة المسيحية الغربية، عندها ستكون هذه الطوائف مُستعملةً استعمالاً كلياً من جانب السياسات الاستعمارية الأوروبية، مُسوِّغةً تدخلاتها في شؤون سلطنة عثمانية كانت قيد التفكك. ناهيك بأنَّ التدخلات هذه لن تكون نتيجتها سوى تعريض تلك الطوائف للخطر في محيط إسلاميّ، حيث سيصبح الوضع بدوره مضطرباً منذ ذلك الحين. إن «الشغف» الأوروبي بالمسيحيين في الشرق، بدلاً من أنْ يُستخدم كأساس لتأملٍ فلسفي، تاريخي ولاهوتي في ما أثار الانقسامات الأولى في الكنيسة العالمية، تحوَّل إلى مصلحة دنيوية جداً لشرعنة السباق على تفكيك السلطنة العثمانية، الجارة المزمنة، الصديقة أو العدوة المألوفة للديار المسيحية وللدول القومية الحديثة ـ وكذلك لتحضير انهيار الملكية النمساوية-الهنغارية، المحكومة هي أيضاً بالانهيار، بصعود القوميات الحديثة. في تلك الخصومات الأوروبية، استنفرت إنكلترا مبشّريها البروتستانتيين لكي تدحر النفوذ الفرنسي أو الروسي الناشط في المشرق، عبر موارنة لبنان أو طوائف الروم الأرثوذكس.

وهكذا قام مؤرخٌ من لبنان، عادل إسماعيل ـ مستنداً إلى المحفوظات الدبلوماسية الفرنسية ـ بإعادة تصوير الاستغلال الذي مارسته القوى الاستعمارية الأوروبية لمختلف الولاءات



الدينيّة في المشرق[25]. فالنفوذ الفرنسي، البالغ ذروته في مصر، أفشلته إنكلترا موقتاً في لبنان وفي سورية، حين تمكّنت سنة 1840 من التوصل إلى إجلاء الجيش المصري من لبنان، الذي دخلته سنة 1830 بطلب من الأمير بشير الشهابي، في تحدٍّ للوصاية العثمانية. كانت أسباب التدخل الإنكليزي كثيرة، فضلاً عن رغبة دحر النفوذ الفرنسي في مصر ولبنان، وكان من تلك الأسباب منع بطريرك الطائفة المارونية المبشّرين البروتستانتيين من تحويل الموارنة عن عقيدتهم لجلبهم إلى المذهب البروتستانتي، وكان قد أحرق علناً الكتب البروتستانتية التوراتية. هذا المثل قاد الروم الأرثوذكس، بتحريضٍ من روسيا، إلى طرد كل عضو من الطائفة يترك أولاده بين أيدي «التوراتيين». وكما يقول عادل إسماعيل، قادت تلك الخيبات البريطانية في المشرق الدبلوماسية الإنكليزية إلى تصوُّر مشروع عودة يهود أوروبا إلى فلسطين[26]، ثم، أمام فشل هذا المشروع، إلى محاولة

---

(25) Adel ISMAÏL, *Histoire du Liban du XVII^e^ siècle à nos jours*, tome IV, *Redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861)*, s.é., Beyrouth, 1958.

(26) «بعدما تعب الإنكليز من مختلف أنواع العقبات التي واجهها عملاؤهم ومبشّروهم لدى المسيحيين، وباتوا مرفوضين ومُحبطين بالنسبة إلى تقارب محتمل معهم ـ إذ بقيت عروضهم عقيمةً ـ، توجّهوا إلى



إقامة تحالف وطيد مع الطائفة الدرزية التي لم يكن لها حامٍ أوروبي.

هذه الحقبة من منافسة القوى الأوروبية في المشرق تُبيّن تماماً مدى التوظيف الجيوبوليتيكي المُشين الذي جرى استعماله آنذاك على صعيد التنوّع الدِّيني للشرق الأدنى من قبل القوى الأوروبية، بما في ذلك المشروع البريطاني بنقل «ثمانية ملايين من بني إسرائيل الأوروبيين» إلى فلسطين لضمان نفوذ المملكة المتّحدة فيها ـ المشروع الذي ستشرعنه أهوال النازية بعد قرن، في الظروف الأكثر مأسويةً بالنسبة إلى الناجين من إبادة الطوائف اليهودية في أوروبا.

= جماعات أخرى لحمايتها، فوقع اختيارهم على اليهود لإقامة مملكة إسرائيل. بدأ تنفيذ هذا المشروع بلجنة يرأسها الدكتور كيث (Keith) الذي زار سورية، بهدف جمع المعلومات عن حالة اليهود في فلسطين وإمكان عودة بني إسرائيل (Israélites)، المشتّتين عبر أوروبا، إلى هذا البلد. وختم ج. دو برتو (de Bertou)، الذي نقل هذا الخبر إلى تيير (Thiers)، رئيس الحكومة الفرنسية آنذاك، وتقريره على هذا النحو: «الجبل الذي حرّرته إنكلترا. [...] فلسطين التي فتحتها إنكلترا أمام ثمانية ملايين من بني إسرائيل الموجودين في أوروبا. [...] تلك هي الوسائل التي تريد بريطانيا العظمى أن تُحلّ نفوذها، بواسطتها، محل النفوذ الذي نتمتّع به هنا».
(Adel ISMAÏL, *Histoire du Liban du XVII*[e] *siècle à nos jours, op. cit.*, pp. 160-161).



ستكون حصيلة تلك التدخلات الأوروبية في المشرق كارثيةً بالنسبة إلى المسيحيين المشرقيين. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، سيجري تدرّجياً إفراغ آسيا الوسطى من الثقل السكاني للمسيحيين ـ سكانها الروم، الأرمن، الأشوريين، العرب المسيحيين في جنوب تركيا، موارنة لبنان ـ بالمذابح، بالتهجير القسري للسكان أو بالهجرة إلى أوروبا والولايات المتحدة. إنّ مجموعات الأوروبيين المهمّة التي كانت قد توطّنت منذ قرون في كبريات مرافئ البحر المتوسط، منذ زمان الحملات الصليبية والامتيازات الأجنبية، خصوصاً في مصر، ستزول هي أيضاً تدرّجياً في سياق أعمال عنف ناتجة عن حروب إزالة الاستعمار وعن الحملة البائسة الفرنسية-الإسرائيلية-البريطانية على السويس سنة 1956. كما أدّى إنشاء دولة إسرائيل سنة 1948 إلى انحلال سريع جداً لمختلف الجاليات اليهودية المتحدّرة إثنياً من أصل عربي، أمازيغي أو إسباني، والمتجذّرة منذ أقدم الأزمنة في مختلف البيئات المتوسطية. في المقابل، غادر مسلمو البلقان واليونان، على امتداد القرن العشرين، أراضيهم، وضمر عددهم مثل قماش التفتة الرقيق[27].

---

(27) وصفنا مطوّلاً أصل كل هذه المآسي في كتابنا أوروبا والمشرق العربي، م. س. ربما آن الأوان، اليوم، للتوقف عن التنديد بالمسؤولية الوحيدة لحكومات العصر المحلية والاعتراف بمسؤولية



انتشار الأفكار القومية الأوروبية خارج أوروبا

□ ثمة ظاهرة أخرى ملفتة، هي ظاهرة استقبال مفهوم الأمة لدى نُخَب المجتمعات الخاضعة للهيمنة الأوروبية المباشرة أو الواقعة بكثافةٍ تحت تأثيرها الثقافي والسياسي. فرؤيةُ الذاتِ تُوصَف بصفة أمة ـ بالمعنى القدسي، الصوفي والنبيل الذي اكتسبه هذا المفهوم في أوروبا، من دون الحديث عن القوة العسكرية التي كانت آنذاك مضافةً إليه ـ أثارت طفراتٍ عميقة في الوعي الاجتماعي والسياسي لتلك النُّخب. سنعود غالباً إلى ذلك، لأنَّ تأثيرات القومية الكلاسيكية على الطريقة الأوروبية، في بعض أجزاء العالم، لا تزال اليوم بعيدةً من النفاد ـ وهي بلا ريب لم تُدفَن نهائياً في أوروبا أو في الولايات المتحدة، حيث تُعبِّر «عودة الدِّيني» إلى حدٍّ ما عن عودة الشعور القومي، في أشكال أخرى.

إن مختلف الأشكال القومية الناشئة في أوروبا، وكذلك

= القوى الأوروبية، التي لم تكن هذه الأقليات بالنسبة إليها سوى أداة طيّعة، سهلة الاستعمال في منافستها المحتدمة، ذات الطبيعة الاستعمارية، في أثناء تفكيك السلطنة العثمانية (هذا صحيح خصوصاً بالنسبة إلى إبادة الأرمن في تركيا ما بين 1905 و1920).



الماركسية، اخترقتْ أعماق الأجزاء الأخرى من العالم. ففي كل مكان أو تقريباً، ستصبح القومية، الشوفينية وكرهُ الأجنبي، أخلاطاً بالغة العنف على قَدْر ما أصبح معظم هذه المجتمعات يعاني شكلاً أو آخر من الهيمنة الأوروبية: المجتمعات البلقانية، روسيا، العالم العربي، إيران، أفغانستان، الهند، الصين وشبه جزيرة الهند الصينية، اليابان، أندونيسيا، ماليزيا...

من روسيا ستأتي ردود الفعل الأكثر إثارةً ومفاجأة. فتغربُنها، بالمعنى الثقافي للكلمة، سيعطي للأدب الروسي هذا المضمون المحموم والمعذّب، تأملاً ميتافيزيقياً عميقاً من خلال رواياته الكبرى، خصوصاً روايات الكاتب الشهير دوستويفسكي (Dostoïevski) التي تعرِّف عن «نَفْس» روسية مطبوعة بطابع التعلّق بالقيم التراثية، الإيمان باللّٰه، التعلّق بالمؤسسات الاجتماعية التاريخية، التي باتت غابرةً بالنسبة إلى تطور أوروبا المجاورة. هكذا ستكون النخبة الروسية منقسمة انقساماً عميقاً، على امتداد القرن التاسع عشر، بين «أنصار السلافية»، المهتمّين بالحفاظ على خصوصية الحضارة الروسية وبتجنّب الأثر المدمّر للحضارة الماديّة الأوروبية، وبين «غربيين»، مناصرين لتحديث المؤسسات الروسية على النمط الأوروبي.

على هذا الأساس أنتجت روسيا أنموذجاً للتوتر الثقافي الشديد الذي سنجده مرة أخرى، بعدئذ، فعّالاً في أجزاء



أخرى من العالم، في الهند، لدى اليابانيين والصينيين[28] والعرب. هذه التوترات، في روسيا كما في سواها، تفاقمت وتحوَّلت إلى اضطرابات سياسية قوية نسبياً أو متواصلة. فالإرهاب سيمزّق روسيا طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر[29] ـ وكذلك البلقان، في سياقٍ مختلف. وبعد ذلك، ستكون ثورة 1917، التي أرادت أنْ تكون في آن تأسيساً لعصر جديد وإتماماً لمهمّة مولجة إليها من فلسفة التاريخ وفقاً

---

(28) أنظر الكتاب الكلاسيكي لـ: Kavalam M. PANNIKAR, *L'Asie et la domination occidentale*, Seuil, Paris, 1965;
أنظر أيضاً الدراسة المفصّلة عن تأثير الأفكار الأوروبية في آسيا، في كتاب: François LÉGER, *Les Influences occidentales dans la révolution de l'Orient. Inde-Malaisie-Chine, 1850-1950,* 2 vol., Plon, Paris, 1955.
بخصوص اليقظة القومية لدى العرب تحت تأثير الأفكار الأوروبية، المرجع الكلاسيكي هو كتاب جورج أنطونيوس، يقظة العرب، بيروت، دار العلم للملايين (ترجمة): Georges ANTONIUS, *The Arab Awakening,* Capricorn Books, New York, 1965 (صدر سنة 1946).

(29) أنظر: Deborah HARDY, *Land and Freedom. The Origins of Russian Terrorism, 1876-1879,* Greenwood Press, New York, 1987.
و: Anna GEIFMAN, *Thou Shall Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917,* Princeton University Press, Princeton, 1993.



للأنموذج الهيغلي-الماركسي. إنَّ التغربن الفلسفي والسياسي لروسيا يصبُّ هكذا في أنموذج ثوري جديد، سيبهر لأمدٍ طويل قسماً كبيراً من المثقفين الأوروبيين، الذين خاب أملهم في أن يروه متحقّقاً في صميم الحداثة الأوروبية بالذات.

كما أنَّ اليابان استجابت هي أيضاً لديناميّة صارت هجومية، بعدما كانت دفاعية طيلة ثورة الامبراطور التحديثي «الميجي» (Meiji)، أولاً تجاه أضعف جيرانها، ثم تجاه الولايات المتحدة، مشكّلةً محوراً مع ألمانيا النازية ضد أوروبا الديمقراطية والاستعمارية. أما الصين الشيوعية فقد تخلّصت من المعاهدات اللامتكافئة التي كان البلد قد أُرغِم على توقيعها مع الدول الأوروبية الرئيسة في القرن التاسع عشر، ودخلت هي أيضاً في صراع مع الولايات المتحدة، الأمر الذي أدّى إلى نشوب حرب كوريا (وتقسيم هذا البلد إلى بلدين). ثم إنَّ مناخ الحرب هذا في آسيا سيقود لاحقاً إلى حرب الفيتنام وإلى الإبادة الكمبودية المُرعبة.

في البلدان العربية التي صارت مستقلة في القرن العشرين، ستتحوّل انقلابات عسكرية عدة إلى ديكتاتوريات ذات صبغة قومية عربية، في السياق المحموم والمعقّد للحرب الباردة ولمولد إسرائيل. فالهزائم العسكرية العربية المتتالية أفقدت مختلف أنماط القومية العربية جاذبيتها وبريقها، الأمر الذي سيحفّز حركات الرفض الإسلاموي الطابع، بما في ذلك



ولادة أنماط مختلفة من الإرهاب، سترتدي لوناً إسلامياً اعتباراً من حرب أفغانستان.

لم تَنَل الهند استقلالها سنة 1947 إلّا مقابل انفصال قسم كبير من سكّانها المسلمين، ما أفضى إلى إنشاء الباكستان («أرض الأطهار»)، التي لا تحدِّد هويّتها إلّا بالدِّين. كما سنرى، لم نفكّر كثيراً، آنذاك، بهذا الشذوذ الذي يمكن أن يكوّنه إنشاء دولة جديدة على الأساس الحصري للهويّة الدينيّة. كما أننا لم نتأمّل في استعمال الأفكار القومية الحديثة في مواطن ثقافية مختلفة جداً للسياق التاريخي الأوروبي الذي وُلِدَت فيه. بعد ذلك بقليل، سنة 1971، عندما سينفصل البنغاليون، بدورهم، عن الباكستان، حتى لا يعودوا يعانون من هيمنة القسم الشمالي من البلد، المختلف ثقافياً ولغوياً على الرغم من وجود دِيْن مشترك، لم نتوقّف أيضاً للتأمّل في العلاقة التي يُقيمها الدِّين بالهويّة السياسية والثقافية.

لكننا لم نعطِ أيضاً أهمية لمولد القومية اليهودية، المُشار إليها بطابع «الصهيونية» الذي يرمز إلى الدين بشكل واضح، استناداً إلى بلد صهيون التوراتي، وبشكل معاكس استناداً أيضاً إلى ذِكر علمانية القومية الحديثة للحصول على شرعية في نظر الثقافة الأوروبية التي صدرت عنها عملياً[30]. لقد

---

(30) أنظر: Alain DIEKHOFF, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris, 1993.



أُنشئت دولة إسرائيل سنة 1948، بعد عام من إنشاء الباكستان. اعترض العرب والهنود بشدّة، لكن بلا طائل، على تلك الانفصالات المُسوَّغة بمجرّد الاختلاف الدِّيني. عندئذ، تحقّقت نزعات قومية عبر إنشاء دول سيادية، لم تجد الثقافة السياسية الأوروبية في حينه أي شواذ في مثل هذه القوميات المبنية على الدين حصراً. في أي حال، الباكستان كانت بعيدة جداً جداً؛ أما إسرائيل فهي في المقابل قريبة جداً من أهوال معسكرات الموت والإبادة النازية ضد اليهود الأوروبيين، والمسيحية الأوروبية تشعر بالذنب الشديد لدرجة أنها لا يمكن أن تنتقد إقامة هذه الدولة على ما كان سابقاً أرضها المقدسة ـ وقد خاضت لأجلها في الماضي الحروب الصليبيةَ ضد احتلال المسلمين لضريح المسيح.

في الصميم، أخذ ينمو في الثقافة الأوروبية ما بعد الحرب العالمية الثانية شعور النفور من القومية، ما خلا قومية الشعوب المقهورة أو المُهدَّدة. استفاد الإسرائيليون من هذا الاستثناء، وكذلك الحال بالنسبة إلى قومية الباكستانيين المسلمة. وما يثير الدهشة هنا هو أنَّ الأمر لن يكون كذلك بالنسبة إلى القومية العربية، التي اعتنقت في المرحلة ذاتها الفكر الأوروبي بحماسة، ووجدت بطلها في شخص رئيس الدولة المصرية، جمال عبد الناصر. وستحاربها فرنسا وإنكلترا وستزدريان بشدّة هذه القومية التي تعارض القومية الإسرائيلية. وفي العام 1956، كرّست هذه العداوة الحملة



الفرنسية-البريطانية والإسرائيلية، المسمّاة حملة السويس ضد مصر ورئيسها. وبغضّ النظر عن الظروف المرحلية التي دفعت إلى ذلك التحالف، ربما كان هناك، آنذاك، بالنسبة إلى فرنسا وإنكلترا، الخوف من رؤية انبعاث جامعة إسلامية كانت «عدواً» مناسباً جداً في القرن التاسع عشر لتبرير التدخّلات ذات الطبيعة الاستعمارية في الأمبراطورية العثمانية أو في الهند.

من الاستعمار إلى الحرب الباردة: استغلال الدِّين

□ لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ القومية الأوروبية الحديثة والعلمانية التي أصبحت تنظّم العالم اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر، كان من آثارها المتناقضة إيقاظ المشاعر بهويّة دينيّة. فبالنسبة إلى اليهودية، تُفسِّر قضيّة دريفوس (Dreyfus)(*) والمذابح ضد اليهود في روسيا، نشأة الظاهرة الصهيونية التي ستصف نفسها لأمدٍ طويل بأنها علمانية قبل

(*) كان دريفوس ضابطاً في الجيش الفرنسي ينتمي إلى الديانة اليهودية وقد اتهم زوراً بالتجسس لمصلحة ألمانيا وتمت محاكمته وإدانته. غير أنّ جزءًا كبيراً من النخبة الفرنسية وعلى رأسها الروائي الشهير اميل زولا (Zola) احتجت بنبرة عالية على هذا الحكم ونجحت في إعادة المحاكمة وتبرئة هذا الضابط الفرنسي اليهودي.



أن توافق على الاندراج في شرعيةٍ دينيّة. وبالنسبة إلى الإسلام، من المؤكد أن التوسع الاستعماري الأوروبي هو الذي دفع السلطان العثماني وبعض المثقفين إلى الرغبة في توسّل الدِّين لتنظيم مقاومة تضامنية لكل المجتمعات المدنيّة. غير أنّ القوى الأوروبية، كما سبق أنْ ذكرنا ذلك بالنسبة إلى فرنسا، مهما صارت كلها علمانية على امتداد القرن التاسع عشر كله، لم تحرم نفسها من استثارة هذه الجامعة الإسلامية (panislamisme) حين وضعت في مقدّمة مشاريعها الاستعمارية مبشّريها، وجعلت هاجسها المعلن، لتبرير تدخلاتها، «حماية» الرعايا غير المسلمين للسلطان العثماني، وحتى مساعدتهم على تشكيل أمم مستقلة[31]. وهكذا قدّمت للحركة الإسلامية العابرة للقوميات المختلفة (أي فكرة الجامعة الإسلامية) أفضل تبريراتها.

فماذا كانت، آنئذٍ، جذور هذه الجامعة الإسلامية؟ من المفيد أن نذكرها بسرعة، طالما أن «الإسلام» قد صار اليوم عاملاً أساسياً في السياسة الدولية، ومشكلة داخلية في

---

(31) كان عدد من الإيديولوجيين القائلين بالأممية الإسلامية يعيشون في أوروبا أو في مصر، وكانوا مطّلعين على الثقافة الأوروبية، مثل جمال الدين الأفغاني أو الأمير اللبناني الدرزي شكيب أرسلان، أو أيضاً مثل أحمد فارس الشدياق، الماروني اللبناني الذي اعتنق الإسلام، وكان أديباً ومثقفاً رائعاً في اللغة العربية.



المجتمعات التي يكون الإسلام دينها الرئيس، أو في المجتمعات التي تعيش في داخلها جاليات وطوائف من المسلمين، سيما في أوروبا. لقد تنامت الجامعة الإسلامية[32] في السلطنة العثمانية، خصوصاً في عهد السلطان عبد الحميد (1876-1909). فعلى الرغم من العدد الكبير للرعايا غير المسلمين الذي كانت السلطنة العثمانية تحتويه، في القوقاز وفي آسيا الصغرى، كان الإسلام يُعتبر بمثابة العنصر المركزي لشرعية الحكم الأمبراطوري، وهو يرى نفسه كأنّه استمرار للخلافات القديمة النافذة التي كانت الحضارة الإسلامية الكلاسيكية قد شُيِّدت حولها.

والحال، منذ مطلع القرن التاسع عشر، كانت السلطنة الأخيرة في الانحطاط، تفقد أقاليمها الواحد تلو الآخر لمصلحة الروس والإنكليز والفرنسيين. كذلك لجأ السلطان عبد الحميد، في مواجهة الخروقات الأوروبية والروسية التي كانت تقضي على ثغرات السلطنة، إلى تحريض يرمي إلى

---

(32) هناك وصف رائع جداً وحصيف للجامعة الإسلامية ووظائفها في ظل السلطنة نجده لدى أديب خالد: «Pan-Islamism in practice. The rethoric of muslim unity and its use», *in* Elizabeth ÖZDALGA (dir.), *Late Ottoman Society. The intellectual Legacy,* Routeldge/Curzon, New York, 2005, pp. 201-224.



إثارة المشاعر القومية وتمحورها حول المرجعية الدينيّة. فجرى التنديد بتوسع القوى الأوروبية في السلطنة، والتذكير بواقع أن تلك القوى كانت مسيحية وأنَّ اعتداءاتها كانت تشكّل انتهاكاً وتهديداً للشعوب المسلمة. من هنا كانت الدعوة إلى وحدة المسلمين لمواجهة حملة صليبية مسيحية جديدة، وكانت ولادة الجامعة الإسلامية العاملة للمّ شمل كل الشعوب الإسلامية، متخطية كل الخصوصيات القومية لتلك الشعوب، العرقية واللغوية والثقافية.

وكان مما ساعدها إيديولوجياً العمل السياسي لبضعة مفكّرين نوعيين، حداثيين وداعين إلى الجامعة الإسلامية في آن. فتعلّقهم بالحداثة كان صادراً عن وعيهم العلماني لانحطاط المجتمعات المسلمة ولضرورة إجراء إصلاحات عميقة على الطريقة الأوروبية. ودعوتهم إلى الجامعة الإسلامية لم تكن مترتّبة على أي شكل من أشكال التعصّب الدِّيني، بل كانت ناجمة عن الاقتناع بضرورة إنشاء جبهة مشتركة في مواجهة الاعتداء المتعدّد الشكل للمجتمعات الأوروبية، الذي كان يُطاول سائر المجتمعات الإسلامية: العربية، التركية، الإيرانية، الأفغانية، الأندونيسية، الماليزية... كما أنَّ الجامعة الإسلامية كانت ترغب في أنْ تكون إيديولوجيا مقاومة عابرة للقوميات ضد إمبريالية أوروبية متعدّدة الجنسية (فرنسية، إنكليزية، روسية، نمساوية). وكان



الالتفاف حول السلطان العثماني، الذي أعلن نفسه خليفةً، يبدو كأنه خشبة الخلاص الوحيدة[33].

من الطريف أنْ نلاحظ، بعد زوال الخلافة التركية سنة 1924، أنَّ القوى الأوروبية، وبشكل خاص إنكلترا، ستسعى إلى إيجاد خليفة جديد يستطيع امتلاك زمام الأمور في العالم الإسلامي، الأمر الذي سيثير منافسة ثانية بين عاهلَيْن عربيين، طامحَيْن إلى هذا اللقب[34]. كما أنَّ فرنسا كانت، في مشاريعها في المشرق أو في البحر المتوسط الغربي، قد حلمت بتجديد الإسلام وضبطه[35]. ولا بدّ هنا من التذكير بنابوليون بونابرت حين وصل إلى مصر وقدّم نفسه على أنه صديق ومؤيّد لهذا الدِّين[36]. حديثاً جداً، في آخر القرن العشرين، ستعمل الولايات المتحدة، هي أيضاً، على استنفار

---

(33) م. ن.

(34) أنظر: Georges CORM, «Grandes puissances recherchent calife», *Annales de l'autre Islam*, n° 2, INALCO, Paris, 1994 (عدد خاص عن «مسألة الخلافة»).

(35) أنظر: Henry LAURENS, *Le Royaume impossible. La France et la genèse du monde arabe*, Armand Colin, Paris, 1990.

(36) أنظر البحث القيم لـ: Christian CHERFILS, *Bonaparte et l'islam d'après les documents français et arabes*, A. Pedone, Paris, 1914.



الإسلام وتعبئته لمجابهة التوسّع السوفياتي في العالم الثالث (مساهِمةً بذلك في مسار التجذير الذي سيقود إلى هجمات 11/ 9/ 2001). إن هذا الاستعمال للظاهرة الدينية، الذي وصفناه في كتب أخرى، ظلّ مُغفلاً لأمد في وسائل الإعلام الغربية الكبرى وفي البحوث الأكاديمية حول الإسلام. آنذاك كانت العربية السعودية والباكستان، المُروِّجان الناشطان للأصولية الإسلامية في العالم الثالث، في ذروة الصراع ضد الشيوعية، ليس بتوافق تامّ مع الولايات المتحدة فحسب، بل بتحريض وتشجيع منها. إذاً لم يبدأ اللِّثام بالانكشاف إلّا منذ أمد قريب، سيما في الصحافة الأنكلو-سكسونية التي أكبّت على ظاهرة انتشار الوهابية بدعمٍ من الولايات المتحدة[37].

(37) أنظر مثلاً: David B. OTTAWAY, «US eyes money trails of saudi-backed Charities», *The Washington Post,* August 19, 2004.
هذا المقال الموثّق جداً يصف كيف تحوّلت الحركة الوهابية «من شكل طُهراني مهمَّش في الماضي مع عدد ضئيل جداً من المنتسبين خارج شبه الجزيرة العربية إلى العقيدة السائدة في العالم الإسلامي». أحصى الصحافي في استطلاعه إنشاء المملكة السعودية، منذ بداية السنوات 1980، 200 معهد إسلامي، 210 مراكز إسلامية، 1500 مسجد وجامع، 2000 مدرسة قرآنية، وكذلك توزيع 138 مليون نسخة من القرآن؛ وبحسب المقال، صرّح ممثل للخزينة الأميركية في الكونغرس



لكن إذا كانت الجامعة الإسلامية لا تزال هنا اليوم، من خلال أدبيات وفيرة، تكرارية ورتيبة (سنتناولها في الفصل الخامس)، بعد امّحاءٍ ظرفيٍّ ناجم عن توطّد حركة العروبة أو الجامعة العربية (panarabisme) العلمانية طوال حقبة ذروتها ما بين 1950 و1967، فإنها لم تعد تملك الطبيعة ذاتها التي ملكتها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ التي كانت قد انطبعت بطابع الفلسفة الحديثة والرغبة في إصلاح عميق لمؤسسات البلدان الإسلامية الدينيّة والسياسية، ولم تُوحِ بأي شكل من أشكال الإرهاب. وكما سنرى لاحقاً، فإن **الإسلاموية** التي ترتديها اليوم الحركات الإسلامية ذات المنحى التكفيري، هي على العكس ضد الحداثة، ضد الغرب (خصوصاً ضد ما بات يُسمَّى التراث اليهودي-المسيحي) ومنطوية على ذاتها، على صورة منغلقة وأسطورية لحاضرة إسلامية مثالية.

= أن المملكة أنفقت أكثر من 75 مليار دولار، خلال عشرين سنة، لنشر العقيدة الوهّابية في العالم.

هناك مقال آخر، موثّق بعناية كبيرة، في الجريدة نفسها (أعادت نشره الغارديان ويكلي، 28 آذار/مارس ـ 3 نيسان/أبريل 2002) يصف أهمية تمويلات وكالة المخابرات المركزية لتأليف كتب مدرسية دينيّة تدعو إلى الجهاد العنيف والمسلح ضد الكفّار السوفياتيين في أفغانستان.



مع ذلك يمكن القول أيضاً، على أساس أنَّ الأسباب نفسها تنتج المفاعيل ذاتها، إنَّ التوسع الأمبراطوري الأميركي في الشرق الأوسط حلَّ مكان التوسع الأوروبي القديم في المشرق المسلم[38]. ولئن كانت مورفولوجيا الإسلاموية هذه قد غيّرت حقاً، في اتجاه الانغلاق الفكري والعقلي، فذلك أيضاً لأنها عكست تغيُّر الجوّ الفكري على صعيد العالم، الجوّ المتميّز بصعود الإيديولوجيات المضادة للحداثة التي برَّزها الغرب في سياق الحرب الباردة.

لكن استغلال الدِّين لأغراض الجيوبوليتيكا الدولية لا يتعلّق بالإسلام وحده. إذ جرى استنفار اليهودية أيضاً، في إطار الحرب الباردة، لإزعاج الاتحاد السوفياتي الآخذ في الانحلال، وذلك بتشجيع المنشقّين الروس من الديانة اليهودية. سنة 1972، ذهبت الولايات المتحدة إلى حدِّ اشتراط تطبيق بند الأمة الأكثر رعاية من الناحية التجارية،

(38) منذ غزو العراق، تبدو رغبة الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية في تسريع الإصلاحات الديمقراطية في المجتمعات العربية وأنظمتها السياسية بمثابة عودة إلى العصر المسمّى بعصر «التنظيمات» (1830ـ1856)، عندما أُرغمت السلطنة العثمانية على تحديث نظامها السياسي ومؤسساتها العامة، تحت التأثير الشديد للقوى الاستعمارية الأوروبية، فيما كانت هي نفسها تشجّع تفكيك السلطنة أو كانت تستولي مباشرة على أراضيها.



على الاتحاد السوفياتي، مقابل احترام حقِّ المواطنين السوفياتيين بالهجرة، عملياً المواطنين من الديانة اليهودية[39].
في أواخر القرن التاسع عشر، كان زعماء الحركة الصهيونية الناشئة قد عرضوا أيضاً على القادة الأوروبيين وضع قدرتهم المُفترَضة على استنفار أبناء ملّتهم في كل أوروبا في خدمة إنكلترا ومصالحها الأخرى في العالم[40]؛ الأمر الذي سيساهم في الإعلان الشهير للورد بلفور سنة 1917، الذي

---

(39) المقصود هو التعديل الشهير لبرلمانيين أميركيين، المسمّى تعديل جاكسون-ڤانيك لقانون الإصلاح التجاري بين الشرق والغرب، الذي يسمح بتعديل المعاهدة التجارية التي أبرمت مع الاتحاد السوفياتي في 18/ 10/ 1972. لمزيد من التفاصيل، أنظر: Peter HAGEL et Pauline PERETZ, «Israël et le mouvement international d'aide aux juifs soviétiques. Pour une relecture des relations entre États et acteurs transnationaux», *Journées d'études Science politique/Histoire*,
«إسرائيل وحركة المساعدة الدولية لليهود السوفيات. نحو قراءة جديدة للعلاقات بين الدول واللاعبين عبر القوميات»، يوميات دراسية في علم السياسة والتاريخ، نظّمها الاتحاد الفرنسي للعلوم السياسية، مركز البحوث السياسية في السوربون (جامعة باريس ـ I) ومعهد تاريخ الزمن الحاضر (CNRS)، ما بين 4 و6 آذار/ مارس 2004، النص متوافر على موقع <www.afsp.msh-paris.fr>.

(40) أنظر مذكرات: Chaïm WEIZMANN, *Naissance d'Israël,* Gallimard, Paris, 1957.



أعطى وزير الشؤون الخارجية البريطانية لليهود بموجبه «ملجأ قوميًا» في فلسطين، سيشكّل نواة دولة إسرائيل المقبلة.

على الرغم من كل التقدم في إرساء العلمانية في عالم الثقافة السياسية الأوروبية ومن دورها المركزي في تنمية القوميات، فإن الخلط بين الدِّين والقومية لم يتعلّق بالسياسات الاستعمارية أو الإمبريالية وحدها. فالاتحاد السوفياتي، منذ ولادته، حين طبّق سياسة الاعتراف بالقوميات، كان قد أنشأ جنسية يهودية ومنحها دولة من 42000 كلم^2، تقع على الحدود الروسية-الصينية، هي بيروبيدجان (Birobidjan)[41]. بعد حين من الزمن، في القرن العشرين، أنشأ الماريشال تيتو ـ الذي كان قد حوَّل يوغسلافيا إلى بلد شيوعي ـ «قومية مسلمة» للبوسنيين (البشناق).

سنة 1969، عندما تأسست منظمة المؤتمر الإسلامي (OCI)، لم يُثِرْ هذا اللجوء الجديد إلى الهويّة الدينيّة، على الصعيد الدولي، أي نقاش ولا أية رفَّة حاجب، كما لو أنَّ من الطبيعي إعادة تجميع الدول التي ينتمي مواطنوها إلى

---

(41) يأتي الاسم من رافدي نهر آمور، البيرو والبيدجان. أنظر: Walker KOLARZ, *La Russie et ses colonies*, Fasquelle, Paris, 1954.
حيث نجد فصلاً حول «اليهود، شعب في الاتحاد السوفياتي»، ص 223-244.



الدِّين نفسه، ولكنهم لا يتكلّمون اللغة ذاتها ولا يملكون الثقافة عينها، ولا النظم السياسية نفسها، ولا مستويات التنمية ذاتها.

هذا بلا شك لأن هذا الخلط بين الدِّين والقومية، الذي تنبذه الثقافة الأوروبية عندما يتعلّق الأمر بمجتمعاتها الخاصة، كان نمطاً سياسياً عادياً تمارسه بلدان أوروبا الغربية بكثافة خارج حدودها.

مع ذلك، وفي ما يتعدَّى هذه الظواهر الهويّتية الدينيّة الجديدة، التي أثارها الاستعمار بقوة، ثم التطور الجيوبوليتيكي في نهاية القرن العشرين، لا شك في أنَّ إحدى العلامات الأكثر وضوحاً على انبعاث الذاكرة الدينيّة في الغرب هي الدور الذي أدّاه بناء ذاكرة «المحرقة» (Holocauste)، أي الذاكرة المتعلقة بمحاولة إبادة يهود أوروبا على يد النظام النازي، وهي التي تنزع إلى أنْ تصبح مركزيةً في المنظومة الهويّتية الغربية.

ذاكرة المحرقة، فعل مؤسس لعودة الدِّيني؟

□ في الصميم، كانت أوروبا تعيش في هذه الحقبة التاريخية هويّة مزدوجة، هويّة الشعور القومي الملوَّن، بشدّة نسبية، بلون الماركسية أو مناهضتها. انّ هستيريا القومية



الألمانية، في ظلّ النازية، هي التي ستصهرُ صهراً كلياً الاقتناع بتفوّق الأمة الألمانية على كلِّ الأمم الأخرى وضرورة اقتلاع «البولشفية الشريرة» من أوروبا. لهذا السبب، في أيِّ حال، ستجد الإيديولوجيا النازية في المجتمعات الأوروبية الأخرى شعوراً بالتعاطف والمودة لدى شرائح واسعة من الشعوب الأوروبية، وهذا ما يفسِّر، في رأينا، نجاحها الصاعق، الذي لن يكون لاحقاً نجاح آلتها العسكرية فحسب. وهذه قضية حاسمة، سنعود إليها في سبيل توضيح أفضل لدينامية عودة الدِّيني في آخر القرن العشرين وفي هذا المطلع للقرن الواحد والعشرين (أنظر لاحقاً، الفصل الرابع).

هل لتقويض النازية ليهود أوروبا دلالة دينيّة؟ إن استعمال لفظ هولوكوست بالذات (الذي جرى تفضيله خلال مدة طويلة على لفظ Shoah، المفضّل اليوم)، المتحدِّر من المصطلح الأضحوي في العهد القديم، ألا يوحي بذلك؟ فعن أي نوع من الظواهر يُجيب هذا الحدث الكبير والآثار التي ما برح يخلقها؟ هل الصيغة المُفردة لتشكيل ذاكرة المحرقة ـ هذا الحدث الناتج عن الخليط الانفجاري بين قومية عرقية ومناهضة للماركسية صارت مكوِّناً أساسياً للاسامية الحديثة، التي لم تعدْ، منذ ذلك الحين، وقفاً على التراث المسيحي وحده ـ هي بلا وعي الفعل المؤسس «لعودة الدِّيني» في



تاريخنا؟ ألا يُستخدم بناء هذه الذاكرة كنموذجٍ، بات عالمياً تقريباً، للاحتفاء بجذور هويّتية جديدة، أو بجذور عتيقة متخفّية في الماضي البعيد، ويُستخدم في الوقت نفسه قاعدةً لنظام مسار تاريخي جديد ولطرائق جديدة في كتابة التاريخ[42]؟ إنَّ هذا النظام التاريخي، الذي وصفه بدقّة المؤرخ فرانسوا هارتوغ (Hartog) بأنه «راهنية: présentisme»، هو نظام متكيّف تماماً مع نظام العولمة الذي «يسوّق» الزمان نفسه، ومع الاقتصاد الخاص بالنظام الإعلامي المركّز على الحاضر (médias) الذي «لا يكفُّ عن إنتاج الحَدَث واستهلاكه». إنَّ التاريخ يُستعاد و«يُستشار» على هذا النحو، بلا انقطاع، من جانب الوسائل الإعلامية، «المفوّضة كخبيراتٍ للذاكرة»[43].

في سياق الأفكار ذاته، تعتبر المؤرخة الإسرائيلية إيديت زرتال (Zertal) أنَّ «في الإمكان القول إذا كانت «أوشويتز»، والكوارث الكبرى الأخرى في القرن العشرين، شكّلت

---

(42) أنظر: Paul RICŒUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2000; وكذلك: Jacques LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1977.

(43) François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris, 2004.



ذكرى، أكثر من أي وقت مضى ـ خصوصاً ذكرى ضحايا الهمجيات التاريخية والناجين منها ـ وشكّلت واجباً أخلاقياً عالمياً، فإنَّ باتولوجيا الذاكرة والهُجاس إزاء طقوس الاستذكار التي تميّز عصرنا، تشكّل عملياً، على ما يبدو حقاً، عدواناً متناسقاً ضد قدرتنا ذاتها على استذكارنا للماضي. فمن زاوية هذا التناقض بين حاجة التذكّر الذاتي وقوى النسيان، وبين جدلية الإنكار والصَّمَم الوشيك عن المبالغات الطقسية للاستذكار، تُثار سلسلة تساؤلاتٍ بإلحاح: ما هو الاقتصاد الملائم للذكرى والنسيان؟ إلى أية كمية من التاريخ أو من الذاكرة نحتاج؟ أي نوع من الذاكرة، ولكي نعمل ماذا؟»[44]. هاكم سلسلة أسئلة أساسية على طريق استطلاعنا، سنحاول الردّ عليها على مدى التوسع في التفكير.

لن ندخل هنا في المجادلات التي يثيرها هؤلاء الذين يعتبرون أن المحرقة قد جرى استغلالها، استعمالها كوسيلة،

---

(44) Idith ZERTAL, *La Nation et la Mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël,* La Découverte, Paris, 2004, p. 129.

لنتذكّر أن الجمعية العامة للأمم المتحدة تبنّت في 1/ 11/ 2005 قراراً حول ذاكرة المحرقة، يعلن السابع والعشرين من كانون الثاني/يناير «يوماً عالمياً للاحتفاء بذكرى ضحايا المحرقة».



بُولغ في تسويقها الإعلامي، لغايات شتّى[45]. فهذا ليس ما يعنينا، لأن المسألة هنا هي أنْ نفهم على أية أرض حقيقية تنامَتْ ذاكرة هذا الحدث الاستثنائي في قسوته، الأشدّ ضراوة والأكثر تنفيراً. في المقابل، سيتعيّن علينا أنْ نتساءل عن القراءات التاريخية التي تقدِّم النازية بصفتها «حادثاً في التاريخ»، ألمانياً بنحو خاص، وحتى أيضاً، وبنحو حصري أكثر، يمكن عزوه إلى شخصية مُرعبة لإنسان واحد، أدولف هتلر. هذا من دون أنْ ننسى جهود جميع أولئك الذين يُرجعون نسابة النازية إلى مجرّد ردّ فعل شبه بيولوجي على الهمجية الماركسية المتجسّدة في ديكتاتورية السوفياتيين، التي زلزلت العالم الأوروبي المتحضّر[46]. من هذا المنظور، قد لا تكون الجرائم النازية سوى نتيجة للجرائم البولشفية، المُرتكبة في روسيا هذه التي لمَّا تتمكن من التحديث على النمط الأوروبي إلا قليلاً، وتالياً لم تتمدّن فعلاً، وهي التي هدَّدت جميع جيرانها (سنرجع إلى هذا الموضوع في الفصل الرابع).

---

(45) بنحو خاص: Norman FINKELSTEIN, *L'Industrie de l'Holocauste. Réflexion sur l'exploitation de la souffrance des Juifs,* La Fabrique, Paris, 2001.

(46) سيما: Ernst NOLTE, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Le Rocher, Monaco, 2004.



لكن فلنعدْ إلى اللحظة التاريخية التي وَسَمَت تأسيس ذاكرة المحرِقة في المخيال الغربي المعاصر. كما ذكّرنا بذلك في المدخل، أنشأ الرئيس الأميركي جيمي كارتر، في كانون الثاني/يناير 1979، اللجنة المُولجة بتشييد نصب تذكاري إحياءً لذكرى الناجين من المحرقة، في الولايات المتحدة. عُيِّن إيلي ويسل (Wiesel)، الفائز المقبل بجائزة نوبل للسلام سنة 1986، رئيساً لهذه اللجنة؛ وساهم هذا الناجي من معسكرات الموت، عبر أعمال كثيرة، في التعريف بالعذاب اليهودي، وفي التنويه بطابعه الاستثنائي.

إلّا أنه في تلك المرحلة كان يمكن التفكير بأنَّ إدانة محكمة نورمبرغ سنة 1945 للجرائم النازية قد ختمَتْ مسلسل أهوال الحرب العالمية الثانية. وتالياً كان في الإمكان اعتبار المسألة النازية مختومة نهائياً، بخاصة أنّ الجيوبوليتيكا العالمية وما رافقها وأحاط بها من الطبائع والأمزجة الفكرية، كان قد جرى استقطابها لاحقاً جراء إطلاق الحرب الباردة وحروب إزالة الاستعمار. لكنَّ راول هيلبرغ (Hilberg)، المؤرّخ الأشهر حالياً لإبادة يهود أوروبا، نوَّرنا تنويراً كبيراً حول هذا المنعطف الكبير الذي ساهم كثيراً في تغيير ديكورات العالم: «من الممكن إخفاء قضايا أو بالعكس وضعها بشكل مُلفت أمام أعين الجمهور، ولكن دائماً لأسباب تعكس المشكلات وتُعرب عن حاجات مجتمع ما. ففي الولايات المتحدة لم تجد الظاهرةُ المعروفة باسم



المحرقة أرضاً خصبة إلّا بعد انتهاء أهوال حرب الفيتنام، عندما أخذ جيل جديد من الأميركيين يبحث عن حقائق أخلاقية، وباتت المحرقة مقياساً للشرّ المطلق، صار من خلالها يُقاس ويُحكم على كل الانحرافات العدائية الأخرى في سلوك الأمم. وبالنسبة إلى ألمانيا، كان ينبغي انتظار بداية سنوات 1980، عندما مات الجلّادون أو كانوا في دار العجزة، واستطاع للمرة الأولى أبناؤهم وبناتهم، أحفادهم وحفيداتهم أنْ يُثيروا علناً الأسئلة عن نشاطات أسلافهم الكبار خلال العصر النازي. أما في فرنسا، البلد المعقّد حيث مقاومون قدامى وعملاء قدامى يعيشون متجاورين، فكان لا بدّ من الانتظار أيضاً. لقد مرَّت عشرات عدة من السنين، في فرنسا كما في ألمانيا، قبل أنْ يُترجم كتابي فيهما، ولكنه حين تُرجم حظي باستقبال فاق كل توقّعاتي»[47].

عملياً لم تظهر إلّا سنة 1988 الترجمة الفرنسية لعمل راول هيلبرغ الكبير والحاسم ـ إذ نُشِر أولاً في الولايات

---

(47) Raul HILBERG, *La Destruction des Juifs d'Europe, op. cit.*, vol. 2, pp. 117-118.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى المؤلف الآخر المفيد جداً للكاتب نفسه، حيث يروي مسيرته الذاتية: *La Politique de la mémoire,* Gallimard, Paris, 1996.



المتحدة سنة 1961، وَسَط لامبالاة عامة. كذلك صارت إسرائيل ومصيرها، في سنوات 1980، موضوعاً مثيراً في كل الغرب. ولقد أجاد الصحافي دني سييفّر (Sieffert) تبيان ذلك بالنسبة إلى فرنسا[48] ـ ومن الممكن أيضاً استعمال شبكته التحليلية لهذا المَيْل، لوصف آليات الميول والأهواء الهولندية، الألمانية أو الإيطالية تجاه إسرائيل، إذ تقع قمّتها في الولايات المتحدة، حيث يرى معتقد اليمين الدِّيني «أن تكون ضد إسرائيل، يعني أن تكون ضد اللَّه»[49].

على غرار 1978، كان العام 1979، الذي عيّن فيه الرئيس كارتر لجنة إنشاء نصب تذكاري احتفاءً بذكرى المحرقة، غنيّاً بالأحداث الدولية المهمّة، التي بلورَتْ تطوراتٍ مُتقاطعة مثل التوقيع على السلام في كامب ديفيد، في أيلول/سبتمبر 1978، برعاية الولايات المتحدة، بين مصر وإسرائيل، بعد زيارة الرئيس المصري أنور السادات الشهيرة إلى القدس سنة 1977؛ انتخاب البابا البولوني يوحنا بولس الثاني، في تشرين الأول/أوكتوبر 1978؛ وصول دنغ

---

(48) Denis SIEFFERT, *Israël-Palestine, une passion française,* La Découverte, Paris, 2004.

(49) أقوال وخواطر للقسّ البروتستانتي جرّي فلاويل (Flowel)، مذكورة عند: Anatol LIEVEN, *Le Nouveau Nationalisme américain,* *op. cit.*, chapitre 6, «Le nationalisme américain, Israël, et le Moyen-Orient», p. 392.



كسياو-بينغ (Xiao-ping) إلى السلطة في الصين، في كانون الأول/ديسمبر 1978، مسجِّلاً بداية نهاية العصر الماويّ؛ الثورة الدينيّة في إيران، في شباط/فبراير 1979، التي أسقطت الملكيّة العلمانية والاستبدادية لآل بهلوي؛ وفي كانون الأول/ديسمبر 1979، غزو الاتحاد السوفياتي لأفغانستان، الذي كان يخشى من العدوى الخمينية في جمهوريات آسيا الوسطى المسلمة؛ أزمة «الصواريخ الأوروبية» بين الحلف الأطلسي والاتحاد السوفياتي في كانون الأول/ديسمبر 1979؛ الكشف عن حجم الإبادة التي ارتكبها بحق شعبهم بالذات الشيوعيون الكمبوديون الذين وصلوا إلى الحكم سنة 1975. وكما رأينا، كان العام 1978، أيضاً، عام نشر التأمل الانتقادي للمؤرّخ فرانسوا فوريه في الثورة الفرنسية (التفكير في الثورة الفرنسية)، مكرّساً بذلك انزلاق الفكر السياسي السائد في أوروبا حتى ذلك الحين، خارج التراث التأريخي المثمِّن لهذه الثورة بوصفها عملاً مؤسساً للديمقراطية وللإنسانوية الحديثة.

إنَّ هذا الترابط المدهش بين أحداث تاريخية مهمّة في سنتي 1978 و1979 ـ الذي أكّدته أحداث أخرى ذات مدى محلّي[50] ـ يسجّل بكل تأكيد منعطفاً إيديولوجياً حاسماً،

(50) حتى لا نذكر منها إلّا بعضها: فشل اليسار الفرنسي المنقسم في انتخابات آذار/مارس 1978 التشريعية؛ الثورة الساندينية في



مدشّناً حقبة «عودة الدِّيني» التي نحاول تبيانها في هذا الكتاب. هكذا كشف كل من الغزو السوفياتي لأفغانستان والإبادة الجماعية التي تعرض لها الشعب الكمبودي على يد النظام الشيوعي، ما كان يمكنه أن يبقى من وهم حول الطابع التحريري والتقدمي لـ «الاشتراكية الواقعية»، مقدّماً صدقية جديدة للأطروحات المضادة للثورة الفرنسية، انطلاقاً من لويس دو بونالد وجوزف دو ميستر ووصولاً إلى فرانسوا فوريه. وعلى التوّ، سقطت طيَّ النسيان كل أشكال الفكر الماركسي، وكذلك كتابات سارتر وكتابات كل كبار المثقفين أو الكتّاب الذين كانوا قد آمنوا بـ «حقائق» الماركسية. من الآن وصاعداً، بات المجالُ مفتوحاً أمام «تبريد» الذاكرة الثورية، القوموية والإنسانوية، ودفنها لمصلحة «عودة الدِّيني» وذاكرات أخرى غابرة أو مُهْمَلة.

إنَّ ضخامة أشكال العنف الحديثة، المتفلتة من عقالها، جرّاء الحربين العالميتين، جرى إفراغها في اللعنات المُنصبَّة على الفاشيّة والشيوعيّة وإدانتهما على قدم المساواة في المسؤولية، واللتين أصبحت تُعزى نسابتهما إلى الثورة الفرنسية بشكل أساسي. أما ذاكرة تلك الأحداث المفرطة في

= تموز/يوليو 1979، في نيكاراغوا؛ ميل النظام الاشتراكي الجزائري نحو الليبرالية المصلحية، بعد وفاة العقيد هواري بومدين في كانون الأول/ ديسمبر 1978...



العنف فقد تمّ اختصارها وتكريسها في إحياء ذكرى المحرقة بشكل دقيق. لكنّ هل تمّ حقاً اكتشاف نَسَابة العنف التوتاليتاري الحديث بشكل دقيق؟ أم أنَّ ذاكراتنا الحديثة تتخوَّف من نبش موقع للذاكرة أصابه النسيان، إذ هو مدفون تحت الطبقات الكثيفة لنسيان دالٍّ، نسيان الحروب الدينيّة في أوروبا؟ هذه هي أنماط العنف الأولية والنمطية الحديثة، التي سنتناولها الآن. ■



3

الأنماط الأولية لأشكال العنف الحديثة: الحروب الدينيّة في أوروبا

■ لا يتوجب امتلاك ثقافة واسعة حتى نفهم أنَّ حاجتنا إلى الدِّين والتّسامي صادرةٌ عن خوفنا من الموت، كما أنَّها صادرة عن حيرتنا الفكرية أمام الكون وأسرار خلقه التي لم تتوصّل إلى اكتناهها واختراقها النظريات الأكثر علميّة والأشد تبحّراً في العلم. إنَّ عالماً بلا خالق أو بلا مبدأ تفسيري لحيواتنا الفانية ولحركة الكواكب الأزلية، يثير لدى الكثيرين نفوراً شديداً. فالآلهة والإلّهيات، والإلّه الأوحد في الديانات التوحيدية الثلاث، والديانات الحكمية أو الديانات التي تفسّر صيرورة الكون في الشرق الأقصى: كل هذا يجعل العالم وأسراره في نظرنا أقل رعباً وهَوْلاً. إنَّ المخاوف الوجودية العميقة هي التي تؤسّس للاعتقاد بوجود «قوى عليا» تنظّم أو



تخربط نظام العالم؛ الأمر الذي يعفي العامّة من ضرورة التساؤل المتواصل عن لماذا الوجود وكيفه.

فالأمر هو كما يوجزه بشكل ممتاز الأنتروبولوجي آنجلو برليش (Brelich)، المتخصّص في تاريخ الديانات، إذ يقول: «ظهرت لنا هذه الأخيرة، على الرّغم من تنوّعها الشديد، كأنّها منتجات نمطٍ خاص لمجهود إبداعي لدى مختلف المجتمعات البشرية، التي نَزَعَت بفضله إلى اكتساب السيطرة على ما كان يبدو منفلتاً، في تجربتها واختبارها العيني للواقع، من كل وسائل الضبط الإنسانية الأخرى. من البيّن أنَّ الأمر لا يتعلّق بضبطٍ ذي طابع تقنيّ بَحْت (قد يتكشّف عاجلاً أو آجلاً أنّه وهم)، بل يتعلّق بجعل هذه الأمور التي لا يمكن أن يضبطها الإنسان في متناول فهمه وإلباسها قيماً إنسانية، وإعطائها معنى لتسويغها، وتالياً لجعل الجهود الضرورية للوجود ممكنةً وقابلةً للدفاع عنها»[1]. ففي أفقِ دراسة مقارنة للأديان، يبيّن هذا الاختصاصيُّ أننا نشهد، بحسب العقليّات في شتّى الحقبات التاريخية، تغيّرات في طريقة النظر إلى فصل الدنيوي عن الدِّيني في مختلف أوجه

(1) Angelo BRELICH, *Histoire des religions*, Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1970, 3 volumes, vol. 1, p. 33 («Prolégomènes»).



العمل البشري، وفي وعينا لذلك أو اكتفائنا بتقليد تراث الأجداد.

الحاجة إلى الدِّيني، الأديان المُمَأسَسة وأنظمة الحكم

▫ إنَّ المشكلات المرتبطة باندراج الواقعة الدينيّة في المجتمع تولد دوماً من استغلال أنظمة الحكم وقادتها لهذه الحاجة الحيوية. والحال، فإنَّ هوّةً تفصلُ الإيمان الفردي بالحقائق السّامية التي ألهمَها الأنبياءُ أو كبارُ حكماء الديانات الشرقية، أو حتى طوطم القبائل من جهة، والديانات المُقامة، المؤسسة على عقائد وشعائر، بطريقة مُعقَّدة واجتياحية، من جهة ثانية. فمن الصّعب، غالباً، تبيان العلاقة بين الرسالة الدينيّة التي تحاول تفسيرَ العالم وتهدئة القلق، وبين تمأسسها في النظام الاجتماعي. إنَّ مأسسة تلبية الحاجة إلى الدين في عصر تاريخي معيَّن تكونُ في الأغلب منفصلةً كلّياً عن مضمونها الأصلي، عن «عبقرية» الشخصية التي أصبح كلامها وأعمالها مؤسِّسة لدينٍ ينبني في الواقع بعد غيابه.

زدْ على ذلك أنّ تاريخ الأديان يبيّن تماماً التحوّلات التي تعانيها الديانات بعد وضعها في رُحى أنظمة الحكم التي تنظّم المجتمعات وتديرها. ومثال ذلك أنَّ المسيحيّة المُمأسسة ستساهم مساهمة رئيسية في شرعنة العنف الأشدّ ضراوةً،



متناسيةً التعليمَ الأساسي للمسيح، الرّمز الأقوى للّاعنف: رفض التمييز بين البشر، وأيضاً رفض القراءة الدوغمائيّة والطقسيّة لأسفار العهد القديم. فهي لن تلغي الرِّقَّ البتة، وسوف تشرِّع الاعتناقات الدينيّة بالإكراه، والغزوات الاستعمارية. كما أننا سنذكرُ كلّ الانشقاقات والتمزّقات، العنيفة غالباً، التي رافقت تثبيت عقائد الكنيسة.

ففي القرن الرابع، دارت أولاً المعارك الداميةُ حول مسألة الطبيعة الإلّهيّة للمسيح ـ واحدة (المونو-فيزية) أو مزدوجة (النسطوريّة) ـ، التي اجتاحت المسيحيّة الشرقيّة[2]، مُضْعِفةً كنائسها وتماسكها، مهيّئة الأجواء لظهور الإسلام، الذي أراد أن يختم تلك المجادلات اللاهوتية بعَوْدٍ إلى توحيدٍ مُنزَّهٍ عن التعقيد الثالوثي للعقيدة المسيحية ولسرّ التجلّي. وفي القرن الحادي عشر، جاء بعدئذ الافتراق بين الكنيسة البيزنطية الشرقية (المسمّاة أرثوذكسية) والكنيسة الرومانية (المسمّاة كاثوليكية)، الذي مهَّد الميدان أمام غزوات الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى وفي أوروبا؛ فيما انطبعتْ الديارُ المسيحية

---

(2) أنظر: Richard E. RUBENSTEIN, *Le Jour où Jésus devint Dieu. «L'affaire Arius» ou la grande querelle sur la divinité du Christ au dernier siècle de l'Empire romain*, La Découverte, Paris, 2001.



الأوروبية[3]، من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر، انطباعاً عميقاً بالكفاح ضد الهرطقات في جنوب فرنسا [(ألبيجوا (Albigeois)، كاتاريّون (Cathares)، فودوا (Vaudois)] وبتطوّر محاكم التفتيش، وكذلك بالحروب الصليبيّة وطرد مسلمي أوروبا. وأخيراً، جدّد ظهور البروتستانتية، في بداية القرن السادس عشر، الاختصام في المؤسسة البابويّة، المُعتبرة بمثابة المُنحلّة والفاسدة.

أثارت هذه الأزمة ـ التي سنرجع إليها ـ سلسلة ثورات دينيّة، مصحوبة بأعمال عنفٍ جديدة، على صعيد غير معروف حتى ذلك الحين. من هنا كانت حروب أهلية حقيقية في صميم كياناتٍ أوروبية سياسية مختلفة، اتخذت أيضاً بُعداً جيوبوليتيكياً أوسع، جرّاء الحروب بين الملوك لأجل ازدهار ممالكهم وأمبراطورياتهم. لقد تمازج الدّين والسياسة والجيوبوليتيكا تمازجاً حميماً طوال تلك القرون من الحروب وأعمال العنف، التي مزّقت نهائياً الهويّة العملاقة التي كانت تشكّلها الدّيار المسيحيّة الأوروبية، فاتحةً الطريق أمام النزعة الإنسانوية الكونية لعصر الأنوار ـ التي ستتخطّى نهائياً

(3) أنظر: Jean-Paul MOREAU, *Disputes et conflits du christianisme. Dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, L'Harmattan, Paris, 2005.



التعصّب الدِّيني والاستعمال السياسي له على مدى قرون طويلة في أوروبا.

الواقع أنَّ التداخل المحتّم، بترتيبات وتسويات شتّى، بين السياسة والدِّين داخل كلّ مؤسسة تدَّعي إشباع الحاجة الدينيّة، كان وراء ظاهرة متناقضة أخرى، ذات عواقب كبرى. إذ صار الدِّين المُقَام، المُمأسس، خاضعاً للاستنزاف الطبيعي الذي يمارسه الزمن على كل مؤسسة: صار تاريخياً وتالياً متغيِّراً، فيما هو يحمل رسالة مُطلقٍ وإعلاءٍ، خصوصاً في التوحيد. من هنا النزوع الجديد إلى اعتبار أن الرسالة الدينيّة، «الكشف» عن وجود الإلّهيّ، ليست بذاتها سوى حدث تاريخي، صحيح أنَّه أهمّ من سواه، لكنّه لا يقلُّ عنه خضوعاً للتغيّرات التي يُحدثها كلّ تاريخ، مع بدايته وفي نهايته؛ وهكذا ندخل في مجال الشكّ في صلاحية مطلقية الرسالة السماوية.

من هنا أيضاً هذه الأشكال الرفضية ـ العنيفة غالباً ـ للتغيّر، التي تمسُّ المؤسسات الدينيّة بقدر ما تطال مؤسسات الحكم السياسي التي تشابكت معها أو التي تمكّنت من اصطناعها (مَلكيَّة الحق الإلّهي عند المسيحيين، الخلافة عند المسلمين). ومن هنا أخيراً الانقطاعات الطَّورية التي يمكن قيامها بين المؤسسات والحياة الواقعية، والتي تُفصح عن نفسها بظهور واستتباب الحركات «الهرطوقيّة» العنيفة أو



المُسَالمة، التي ترفض النظام القائم. وعندها يغدو اللجوء إلى النصوص المؤسِّسة محور التناقضات والصراعات. لكن هذا اللجوء لا يحلُّ شيئاً، بل على العكس، ما دامت النصوص عُرْضةً لأكثر التأويلات تنوّعاً ومنطويةً بذاتها على التعاليم المتناقضة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن ديانات الحكمة والتأمّل في الشرق الأقصى، الأقل انضواءً مباشرة في النظام السياسي من الأديان المسمَّاة «مُنزَّلة» ونبويّة، كانت دائماً أقل تعرّضاً لهذه التقلّبات والتشنّجات.

وإزاء القدر الكبير الذي تدين به الأخلاق للتصوّرات الدينيّة، خلافاً للهويّة، نستطيع فهم أعمال العنف الناجمة عن إعادة النظر وانتقاد المؤسساتِ الدينيّة ذات التاريخ العريق الممتد على قرون، وعن بروز نظرة تباعدية تضع الدِّين في مصاف الوقائع التاريخية، وليس في مصاف مستوى المطلقية التي لا نقاش حولها. ومن المفارقات أن عدداً من حركات رفض الدِّين كما هو متجسّد في مؤسسات دنيوية، هي حركات تأخذ طابعاً أصولياً ـ بمعنى العودة إلى أصول العقيدة ـ التي ربما أفسدتها مأسسة الدِّين، الذي صار في الوقت نفسه مؤسسة حكم، جرّاء تطوّر شعوذات شتَّى تستغلُّ البساطة البشرية. في المقابل، سيلجأ عددٌ من حركات الرفض السياسي إلى الدِّين لتبرير التغييرات التي تريد إدخالها في تنظيم الحكم.

الواقع أنَّ الدِّين، ما إن يتمأسس ويُنظَّم ويُدار، فهو يصبح



تالياً، وبشكل مفارقة، معّرضاً للترهّل التاريخيّ وفقدان طابع تساميهِ الأول. فهو حتماً يقع فريسة اللعبة السياسية، بمعنى أنظمة الحكم ومؤسسات تسيير المجتمع التي تنهشه. كما أنّ عدداً من المؤمنين (أو من السياسيين)، الخائبة آمالهم في الدنيا، سينادُون بضرورة «العودة إلى الأصول»، إلى الجذور. وعندها سيجري الخلط باستخفاف بين هويّة دينيّة وهويّة قومية أو انتماء إلى حضارة. إنَّه «الحنين إلى الأصول»، الذي أجاد وصفه ميرسيا إلياد (Eliade)، المتخصّص في تاريخ الأديان[4]. هنا تقوم الاستعانة بالدِّين بمساعدةٍ على إشباع نقص سياسي دفين، يُحدِث فراغاً وجودياً، وتالياً فراغَ هويّةٍ، وهو اليوم عميق، على قدر ما يكون نظام تشكُّل الهويّات القومية الحديثة في طريق الانحلال.

وعليه فإنَّ طلب الاستعانة بالدين ـ وليس العودة إليه ـ هو بالضّبط ما يُظهِرهُ هذا النَّمط من الرَّد على خيبة أمل العالم. ناهيك عن أنَّ الكلام على «عودة الدِّيني» لا معنى له، إذا سلّمنا جدلاً بأنَّ الحاجة إلى الدِّين والتَّسامي هي سمة دائمة للطبيعة البشرية، وأنَّ هذه الحاجة تفصح عن ذاتها بطريقة مختلفة باختلاف الأمكنة والبيئات والحقبات التاريخيّة. ففي صميم دينٍ ما، يكون تأويل الرسالة الأصلية هو نفسه متغيِّراً ومتنوّعاً: إن مسيحية الأمبراطورية البيزنطية أو مسيحية

(4) ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، م .س.



الأمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدّسة لا تُشبهان أبداً مسيحية القرنين الأولين، ومسيحية الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الكاثوليكي المضاد هما أيضاً أمرٌ آخر. كذلك هو الحال في الإسلام، وكذلك أيضاً في اليهودية؛ هذا من دون الكلام على الأشكال التي لا تُعدّ ولا تُحصى من البوذية، والهندوسية، والتاويّة والشينتوية، في ما يتعلّق بأديان شبه القارة الهندية والشرق الأقصى.

بالطبع، إن ما هو على المحكّ يبقى الأديان المُقَامة، المُمأسسة، التي تدافع عن نفسها بقوّةٍ على قدر ما هي مقترنة اقتراناً وثيقاً بالسلطة السياسية أو على قَدْر ما تستعملها السلطة السياسية لرفض المتغيّرات التي لا تريدها ـ أو بالعكس، لتسريع تغيّر يُعتبر ضرورياً لتجنّب انحلال الجسم الاجتماعي. هذا يصحّ بنحوٍ خاص على الديانات التوحيديّة، حيث إنَّ مثال التَّسامي الدِّيني المتجسّد في إلّه أوحد وحاصِر، حامل مشروع أُخروي يُفترَض به إنقاذ البشريّة، يُنشئُ علاقاتٍ معقّدة وقوية بنحو خاص بين الدِّين والسلطة الزمنية.

تمزّق الديار المسيحية الأوروبية

□ هذا ما تبيّنه تماماً، وبنحو خاص، التحوّلات الكثيرة جداً في الدّيار المسيحية الأوروبية، التي مزَّقتها منذ القرن الثاني عشر سلسلةٌ من الهرطقات، فمحاكم التفتيش ثم



الحروب الدينيّة المعممة التي كَسَرتْ نهائياً الوحدة الحضارية القائمة على الدِّين في أوروبا. آنئذٍ ظهرت تدرّجياً أوروبا الأمم، على اختلاف ثقافاتها (الإنكليزية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية، الإسبانية)، ثم مع أنظمتها السياسية الجديدة انطلاقاً من الثورة الفرنسية، المتناقضة غالباً (ملكيّات وجمهوريّات، أنظمة ديمقراطية وأنظمة استبدادية فاشيّة أو شيوعيّة). نادراً ما كان دِينٌ ذريعةً لعدد كهذا من التمزّقات العنيفة على امتداد حقبة طويلة كهذه. تمزّقات متخفّية بعمق في «الذاكرة الدوغمائية» (أي العقدية) للغرب، لمصلحة تمجيد/أَسطرة لعبقريته الذاتيّة، عبقرية يتمّ التخيّل أنّ منابعها هي يهودية-مسيحية ويُفترض فيها أنها قد زوّدت الحضارة الغربية وأغنتها في مهدِها بقيم فردانية وإنسانوية توطّدت في أثناء عصر الإصلاح الدِّيني، ثم خلال عصر الأنوار.

في الحقيقة، بدأت باكراً جداً التفكّكات في الدّيار المسيحية الأوروبية. إضافةً إلى تنامي الهرطقات انطلاقاً من القرن الثاني عشر في جنوب أوروبا، أعدّت شخصيّتان كبيرتان في الشمال حركة الإصلاح: الأسقف الإنكليزي جون ويكليف (Wycliff) (1324-1381) والراهب جان هوس (Hus) (1369-1415)، نصير ويكليف في مقاطعة بوهيميا (Bohême)، الذي قُضي عليه حرقاً. إلى ذلك، نُخِرَت الكنيسة من الداخل وشهدت طيلة نصف قرنٍ ونيّف (بين 1294 و1349) سلسلة انشقاقاتٍ داخلية أدّت بدورها إلى



تمزّق المؤسسة البابوية وحتى تحوّلها إلى مؤسسة بثلاثة رؤوس خلال فترة زمنية. وراء هذا الدّمار لرصيد البابوية، كانت تحوِّم وترتسم المنافسات المقبلة للقوى الأوروبية، التي ستحاول استخدام البابوية لمصلحتها، رافضةً في الواقع خضوع السلطة الزمنية لسلطة الروحي.

يصف جان شليني (Chelini)، المتخصّص في التاريخ الدِّيني للغرب، بعض سمات تلك الأزمة على هذا النحو: «لدى أبسط الناس، تُثير الهلع الكوارث الطبيعية مثل الطاعون الأسود (1348) وأضرار حرب المئة عام في فرنسا وتمزّق البابوية. فقلق الوجود الماثل في كل عصر، والمحتوى في الأغلب من قِبل البنى الدينيّة والضوابط الاجتماعية، انفلتَ من عقاله وتجلَّى بقوة. ارتدت مشكلةُ الخلاص طابعاً مأسوياً، بينما كانت غائبة عن القرن الثالث عشر. إن التجسّد الماديّ للموت مع موكب جثثه النَّاحلة يُقلِق النفوس، التي تُطمئنها التنسكاتُ الجديدة أو طلب اللذَّة الجامح. فالعُرْفُ والتقطيعُ الزمني يريدان أن تكون تلك القرون نهاية العصر الوسيط، مع ما يتضمّنه ذلك من انحطاطٍ مُفترَض. إن هذه النظرة المتشائمة، التي يمكن رفضها في ما يتعلّق بمجمل الحضارة، تبدو مبرّرةً بالنسبة إلى بنى الكنيسة الكاثوليكية. عملياً، انكسر توازن الدّيار المسيحية في العصر الوسيط، وظهرت عوامل أخرى ستساهم في إقامة توازنٍ جديد اضطلع



فيه الدِّين بدور اجتماعي وشخصي مهمّ، كدوره في العصر الوسيط، لكن في أطر سوسيولوجية مختلفة، داخل بنى كنسيّة جديدة ومن خلال عقليّات دينيّة معدّلة جزئياً. فعلى صعيد الظواهر الدينيّة، يمثّل القرنان الرابع عشر والخامس عشر أهميّة المراحل غير الإتباعية»[5].

بعد عقود عدّة من استتباب السلطة البابوية، بدأ ما يمكن تسميته بـ «قرن الحروب الدينيّة الطويل» (1517-1648). فهذا القرن سيتكوَّن من سلسلة متواصلة من أعمال العنف النّادرة القسوة التي هزَّت أوروبا، الممحوَّة اليوم من ذاكراتنا بسبب «تأريخ توافقي وسلمي لعصر الإصلاحات»، كما يُوضح بيار شونو (Chaunu)، الذي يذكّر بأن «التاريخ هو ابن زمانه»: «لقد عُكِست على عقل الماضي إرادة مصالحةٍ لم تكن موجودةً في عصر النهضة الألمانية الثقافية والعلمانية في القرن التاسع عشر (Kulturkampf) واللائحة التي خطّأها البابا حول العقائد المزيفة في نهاية القرن التاسع عشر أيضاً (Syllabus)، كما لم تكن قائمة، بلا ريب، في عصر الملك الشهير شارل الخامس الذي سعى إلى تنظيم العلاقة بين المذهبين الدينيين عام 1548 (Intérim) ومؤتمر پواسّي حيث

(5) Jean CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval,* Hachette, Paris, 1991, p. 466.



تمّ السعي، من دون جدوى، إلى التوفيق بين البروتستانت والكاثوليك عام 1561»[6].

واليوم، كما رأينا، يجري الاحتفاء على نحو هُجَاسي بالإدانة العلنيّة لأشكال العنف التوتاليتاري الحديثة. ويُعزى حَصْراً أصل هذه الأشكال، التي أخفتْ أشكال العنف الدينيّة السابقة، إلى الثورة الفرنسية وعصر الأنوار، مسهّلة بذلك تكريس «عودة الدِّيني» في المُتخيّلات بوصفه ظاهرة حسنة، تسترجع الحياة العادية والطبيعية التي يُدعّى أن إنسانوية عصر النهضة وفلسفة الأنوار ثم الثورة الفرنسية قد حطّمتها. لذا يبدو لنا من الضروري وصف ما ترفض ذاكرتنا التاريخية المهزولة أن تستكشفه. هنا سنحاول العودة إلى الوراء في اتجاه معاكس لأنماط العنف المخفيّة، بدءًا من أطولها وأشدّها نسياناً وتناسياً، تلك التي وَسَمتْ إنكلترا التي استُخرج من النظر إلى تاريخها بشكل دوغمائي ومثالياً أنموذج للتوازن السياسي والاعتدال.

حتى نسبر غورَه، لا مناص من الإحاطة بالفرق الكبير في عدد السكّان بين أوروبا في ذلك العصر وأوروبا القرن العشرين، وكذلك بين وسائل مقاتلة العدو، فرديّاً أو جماعياً،

(6) Pierre CHAUNU, *Le Temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975, p. 10.



وهي كانت وسائل بدائية مقارنة بالوسائل التي نملكها اليوم. أليست المحارق والمقاصل اللامعدودة التي مات فوقها، طيلة قرون عدّة، عشرات الألوف من الأشخاص الموصوفين بأنهم هراطقة، هي التي تفرعت منها غازات القتل ومعسكرات الإبادة التي ابتكرتها الضّراوة البشرية لاحقاً؟ ألم تعاود جرائم التوتاليتاريات الحديثة، وكذلك الضراوات الممارسة ضد السكان المدنيّين على امتداد الحربين العالميتين، إنتاج سياسة إبادة الآخر، على صعيد صناعي حديث، المُمارسة طيلة الحروب الدينيّة، والتي كانت أوروبا المتحضّرة تظنُّ أنها قد تخلّصت منها نهائياً؟ مجدَّداً، يتراءى لنا مدى انحراف النظرة التي تجعل من الثورة الفرنسية وحدها المصدر الأساسي لأشكال العنف الحديثة وأنماطه، مع التستّر على قرون طويلة من شتى أنواع الاضطهاد الديني، ثم من الثورات الدينيّة العنيفة والفظّة، المُكلَّلة بالحروب الدينيّة.

كما سنرى، مُورست كل الأشكال الحديثة لقمع الفكر الحرّ، كل أشكال التعصّب الدوغمائي والإيديولوجي، والاستعمال الناشز للنصوص المؤسِّسة وتهمة التعامل مع الأجنبي لإنكار شرعية العقائد الجديدة، على امتداد القرون الطويلة لمحاكم التفتيش ثم الحروب الدينيّة في القارة الأوروبية بين مختلف القوى «الكاثوليكية» أو «البروتستانتية» آنذاك، التي تكلَّلت بحرب الثلاثين سنة (1618-1648). ولن يكون الدِّين فيها سوى ذريعةٍ للصدامات بين شهوات



القوّة، كما ستكون عليه، بعد ثلاثة قرون، الإيديولوجيات العلمانية التي نادَت بها الكيانات السياسية المختلفة ذات التوجّه الأمبراطوري الإمبريالي والمُتوَّجة بـ«حرب الأربعين سنة» التي كانت الحرب الباردة (1948-1989).

نسيان أحداث العنف الإنكليزية (1534-1668)

□ تشكّل إنكلترا، إلى جانب ألمانيا وهولندا، الأنموذج الأول للعنف الديني الذي استهلّته قطيعة هنري الثامن مع البابوية سنة 1534 وإصدار «مرسوم السّيادة»، الذي جعل من الملك الرئيس الأعلى للكنيسة في إنكلترا والسيد الأعلى في النظر والحكم في كل هرطقة وضلالة أو تجاوز؛ وهذا الحق كان، حتى تاريخه، وقفاً على الكنيسة الرومانية. بعد ذلك بقليل، صدر مرسومٌ ثانٍ يُوجب على كل رعايا الملك قَسَم الولاء له، القَسَم الذي سيرفضه كثيرٌ من الرهبان، وكذلك سيكون الحال لاحقاً في فرنسا عندما قامت الجمهورية، مما عاد عليهم بالموت. زدْ على ذلك أن الملك صادرَ لمصلحته أملاك الأديرة. إزاء تكاثر الآراء البروتستانتية المختلفة، أصدر هنري الثامن سنة 1539 «مرسوماً بإلغاء تنوّع الآراء»، ينصّ على «ستّ مواد» تحدِّد المعتقد الدِّيني. وجرى التنكيل بالكاثوليكيين وكذلك بالبروتستانتيين إذا لم يُذعنوا للمعتقد الجديد.



تواصل هذا التنكيل المزدوج حتى موت هنري الثامن سنة 1547: «إذا لم يُوقِعْ عدداً كبيراً جداً من الضحايا ـ كتب جوزف لكلير (Lecler)، الاختصاصي بالأزمة الدينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ـ فإنه أبقى البلد تحت نظام شديد من التجسّس والسّعاية»[7]. بعدئذٍ ستشهد إنكلترا، في ظلّ مختلف العهود، مراحل اندفاعات بروتستانتية تفرضُ تعاليمَ دينيّة جديدة، مثل كتاب الصلاة (Prayer Book) سنة 1549، أو تُمارس «همجيةً منهجية ومتناسقة»، بحسب جوزيف لكلير، في تدمير التماثيل والصّور الدينيّة أو المعابد، مع مصادرة أملاك الكنيسة الثمينة لمصلحة العرش، وردود فعل كاثوليكية مثل ردّة فعل ماري تودور (1553-1558)، تلتها مجدداً إصلاحات بروتستانتية في ظلّ عهد إليزابيت (1558-1603) الطويل، أدّت إلى اضطهاد الكاثوليكيين[8].

ففي ظلّ هذا العهد سيجري نهائياً اعتماد الكنيسة الأنغليكانية كنيسةً رسميّة للبلد، تكون عقيدتها وبنيتها تسويةً بين الكاثوليكية والكالڤينية. عندئذٍ لزمَ أن يُواجَه ظهور «انفصاليين» طهرانيين (puritains) كانوا يرفضون مبدأ كنيسة الدولة، الأمر الذي أفضى إلى موجات جديدة من

(7) Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, *op. cit.*, p. 685.

(8) *Ibid.*, pp. 689-719.



الاضطهادات والتنكيلات الدينيّة. ففي ظلّ آل ستيوارت الأولين، صارت المصالحة مستحيلةً مع الكاثوليكيين، خصوصاً بعد مؤامرة البارود الشهيرة (Gunpowder Plot, 1605)، أول عمل إرهابي حديث؛ فهذا العمل التآمري، أكان متخيّلاً أم حقيقياً، نُسِبَ إلى الكاثوليكيين، الذين ربما أرادوا تفجير مبنى البرلمان وهو في دورة انعقاده وبحضور الملك. وصارت عقابيّةً الغرامات التي يدفعها رعايا الملك المصرِّين على أنْ يبقوا كاثوليكيين. سنة 1606، في عهد الملك جاك الأول، سيقوم عدد من المراسيم (bills) بإذكاء أساليب اضطهاد الكاثوليكيين كواجب المشاركة مرّة على الأقل سنوياً في المناولة الأنغليكانية؛ تجديدُ قسم الولاء للملك والتنديد بالبابا؛ منح مكافآت لمن يشي بالرهبان الكاثوليكيين؛ الحدُّ من تنقّلات الكاثوليكيين؛ واجب الزواج في الكنيسة البروتستانتية وتعميد الأطفال فيها[9].

خلافاً للصورة الشائعة عن تسامح أكبر للكنائس البروتستانتية بالمقارنة مع الكنيسة الكاثوليكية، يذكِّر المؤرخ جوزيف لكلير بأنَّ في إنكلترا، منذ 1534، «كان القانون يعاقب على الولاء للكرسي الرّسولي باعتباره جريمة خيانة عظمى»، ويُوضح أن «أحداث عصرنا تسمح لنا بتقدير أذى»

(9) *Ibid.*, p. 746.



الممارسات التي سار عليها الإصلاح البروتستانتي: «إن النظام البوليسي والتجسسي هذا، نظام السجن والتغريم، هو الذي أتاح لأقليّة ماكرة ومُصمِّمة، أن تخنق تدرّجياً كل النشاطات الكاثوليكية في المملكة. وإذا كان السعي دائماً لتجنب الإكثار من الشهداء، فقد انتهى الأمر في أي حال إلى فرض حالة النّبذ على الكاثوليكيين المؤمنين»[10].

ويُضيف المؤرخ نفسه: «سيُحكى كثيراً عن التسامح في إنكلترا في عهد آل ستيوارت وكرومويل؛ والمؤسف، كما كان الحال في هولندا في زمن السجال الأرمينيّ[*]، أنّ التسامح المتبادل الذي سيطالب به المغالون في الدين، لن يتناول سوى المعتقدات البروتستانتية، مُستثنياً الكاثوليكيين. وهكذا سيكون الرأي العام المهتم بالشأن العام، ما عدا بعض الاستثناءات ـ روبرت كوتون (Cotton)، جون سلدِن (Selden)، جون غُودوين (Goodwin)، روجر ويليامز (Williams)) وبعض المعمدانيين. لن يقوم جون لوك (Locke) في كتابه رسالة حول التسامح (1689) بغير تأكيد ذلك. وكما

(10) *Ibid.*, pp. 820-821.

(*) نسبة إلى أرمينيوس (Arminius)، اللاهوتي البروتستانتي الهولندي (1560-1609) الذي نقض القول بالقدر المكتوب، وعُرِف أتباعه باسم (Arminiens).



يلاحظ ج. و. آلن (Allen)، «ثمة اقتناع «ساذج وصادق» في إنكلترا في عهد آل ستيوارت بأن «التسامح مع البروتستانتيين من قبل الكاثوليكيين هو شيء مختلف تماماً عن التسامح مع الكاثوليكيين من قبل البروتستانتيين». فالتسامح الأول ناجمٌ عن العدالة، ونعتبر طبيعياً تماماً أن يتسامح ملك فرنسا الكاثوليكي مع البروتستانت. أما التسامح الثاني فيجب أنْ يظلّ محظوراً، لأنه ينظر إلى الكاثوليكيين باعتبارهم يخضعون لقوّتين أجنبيتين: إسبانيا والبابوية. فهذه الذريعة السياسية بالذات برّرت دائماً في نظر الأنغليكانيين الطهرانيين وأهل الفِرَق والمذاهب تطبيق قوانين الطوارئ المفروضة على نشاطات الكاثوليكيين»[11].

إن اغتيال الملك هنري الرابع في فرنسا، سنة 1610، أطلق مجدّداً الاهتياج المناهض للكاثوليكيين في انكلترا. ولئن كان الأمر لا يتعلّق بعدُ بقتل ملك بشكل رسمي، فإنه سيصبح كذلك إبّان ثورة كرومويل الإنكليزية، التي يعتبرها المؤرخون بمثابة الثورة الحديثة الأولى. فهي، قبل مئة وأربعين سنة من الثوريين الفرنسيين، أفضت سنة 1649 إلى قطع رأس الملك تشارلز الأول (Charles I)، مستذكِرةً آيات من التوراة، والبركة الإلّهية والعناية الإلّهية على امتداد

(11) م. ن، ص 821.



مسارها(12). وهي أيضاً، في الواقع، أول ديكتاتورية حديثة.

---

(12) من المفيد أنْ نذكر هنا واحداً من أقوال كروموِيل الكثيرة التي تضفي الشرعية على عمله بالدِّين، في خطابه عند انعقاد البرلمان الصغير، يوم 4 تموز/يوليو 1653: «لكن [...] هذه التجلّيات العظيمة جداً للّه، التي تعبرُ مقاصد الناس وتعاكسها، لتحريك اجتماع هزيل وبائس لرجال يجهلون الشؤون العسكرية، ولا يميلون إليها بالفطرة ميلاً طبيعياً! [...] هذا بفضل مبدأ تقوى ودين وحسب، لأنهم كانوا يعترفون، وكيف، لمجرّد الاعتراف به، ولأنَّ الأمور كانت قد وضعت على هذا الأساس، باركهم اللّه، مشجّعين كل المشاريع، وهم يستعملون وسائل لا تخطر في البال، وسائل بخسة وبائسة جداً. [...] وفي الحقيقة لا يريد اللّه أنْ تقف الأمور عند هذا الحدّ ـ ولنقُل في المناسبة إذا لم يكن موافقاً أن ننسب إلى أنفسنا أخطاءنا وفشلنا، فإن روعة العمل، في المقابل، يمكن عزوها حقاً إلى اللّه ذاته ويمكن وصفه بأنه عمله البديع». مذكور عند: Gérard WALTER, *La Révolution anglaise. L'exécution de Charles 1er et l'ascension de Cromwell*, Marabout, Paris, 1963, pp. 238-239.

نشير إلى أنَّ ذِكر مرجعية التوراة، الذي هو من ثوابت المجادلات السياسية-الدِّينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان ڤيكتور هيغو قد وصفه وصفاً رائعاً في محاورات مسرحيته الشهيرة كروموِيل (1827)؛ في الإمكان أيضاً العودة إلى: Jean-Pierre POUSSOU, *Cromwell, la révolution d'Angleterre et la guerre civile*, P.U.F., Paris, 1993, الذي يصف الدوافع الدِّينيّة لكروموِيل وصفاً ممتازاً.



فالاضطرابات الدينيّة الطويلة التي شهدتها المملكة لم تنتهِ إلّا مع ثورة 1688 الجديدة، المسمّاة «المجيدة»، التي أدّت إلى تغيُّرٍ في السلالة الملكية وإلى تعزيز المكاسب الدستورية المحققة خلال الحقبة الطويلة من الاضطرابات الدينيّة الثورية[13]. أما بخصوص حالة الكاثوليكيين، فلم تعد إلى مجاريها الطبيعية إلّا سنة 1791، عندما أعاد قانون (Public Worship Act) العمل بحرية العبادة، الذي سيعزّز سنة 1829 بقانون العتق أو التحرير.

لكن الاضطرابات الدينيّة وأحداث العنف في إنكلترا لم تُقتصَر فقط على تلك التي انفلتت من عقالها بين البروتستانتيين والكاثوليكيين؛ بل كانت أيضاً تلك التي دارت بين الأنغليكانيين والبرسبيتريين (presbytériens)[*]، ولم تكن أقل شراسةً من سابقاتها. يُذكّر جان دليمو (Delumeau) أنَّه في العام 1662 «وافق البرلمان الإنكليزي على قانونٍ لتأمين «وحدة الممارسة الدينية» يُجبر الكهنة على قبول كل محتويات

---

(13) أنـظـر: Gerald M. STRAKA (dir.), *The Revolution of 1688 and the Birth of the English Political Nation*, D.C. Heath and Company, Lexington, 1973.

(*) Presbytériens: فرقة بروتستانتية انطلقت من بيوت الكهنة في الأبرشيات الإنكليزية، رافضةً سلطة المطارنة الأنغليكانيين، وخاضعة لسلطة كهنتها وحدهم. نشرها جون كنوكس في سكوتلندا واعترفت بها الملكية الإنكليزية سنة 1988.



كتاب الصلاة وعلى اعتبار كل عصيان مسلّح غير قانوني. اتّسم شهر آب/أغسطس من تلك السنة بالمجازر ضد أتباع المذهب الطهراني»، فقد اضطرّ 1760 كاهناً رفضوا الانصياع لقانون تأمين وحدة الممارسة، أن يغادروا رعاياهم وحُرموا أيضاً من مرتّباتهم. وفي سنة 1665، حُرموا من الاقتراب، عن بعد خمسة أميال على الأقل، من رعيتهم السابقة أو من أية مدينة. وبما أن تشارلز الثاني وجاك الثاني كانا محبّذين للكاثوليكية، فقد نَزَعا إلى سياسة تسامح دينيّ كان من شأنها حقاً أن تشجِّع كلّ المنشقّين عن الأنغليكانية ـ البرسبيتريين أو أعضاء الِفَرق ـ، ولكن كان من شأنها أن تعطي مجدّداً موقعاً قانونياً للكاثوليكيين. على هذا النحو، تُفسَّر بيانات التسامح الصادرة سنة 1672 و1687. لكنَّ البرلمان عارض هذه السياسة، وبما أنه كان يصارع على جبهتين، فقد صوَّت، ضد التسامح بالنسبة للمنشقّين، بالموافقة على قانون يقمع الجمعيات السرّية (المتآمرة على الدولة) (1670)، وجميع أصحاب المذاهب الدينية المعتبرة خارجة عن مبادئ الدين الرسمي وبالأخص الكاثوليكيين، كما كان قد وافق على قانون الاختبار (1673) الذي يُرغم الموظفين على اعتناق العقيدة الأنغليكانية»[14].

---

(14) Jean DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F., Paris, 1965, pp. 237-238.



يوضح جان دليمو: «في سكوتلندا، كانت عودة آل ستيوارت مسؤولة عن ثمانية وعشرين عاماً من الصراع بين البرسبيتريين والسلطة، التي اعتقدت أن من واجبها إعادة العمل بالمؤسسة الأسقفية. فرفضت أغلبيةُ السكان حتى الأساقفة المكلفون بدور رؤساء عاديين وإداريين. وأمام هذا الفشل، غادر البلد الأسقف الأول، روبرت ليغتون (Leighton). عندها عصف التنكيل والاضطهاد بسكوتلندا، إذ أُدخل العديد من الناس السجون، وظهرت حركات عصيان سببها اليأس، وكذلك أعمال التعذيب والإغراق القسري والإعدامات ومورست أعمال قمع دامية، خلال هذه الحقبة المشؤومة، المعروفة في سكوتلندا باسم «زَمَن المَقْتَلة» (The Killing Time). يُحصى أن 18.000 شخص قد أُعدموا[15]... وأمّا الكهنة المطرودون من رعاياهم والمُستبدَلون بمرتزقة بائسين، والذين لم يسقطوا ضحايا للتنكيل، فقد هرعوا إلى الجبال والغابات، حيث كانوا يجمعون المؤمنين الذين حُرموا من معابدهم»[16].

أكثر من ذلك، كما يذكّرنا جان دليمو: «دام عدم التسامح

---

(15) يضيف جان دليمو في الهامش: «ينبغي بلا شك عدم قبول هذا الرقم إلّا بتحفّظ».

(16) Jean DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, *Op. cit.*, pp. 238-239.



الدِّيني مدة طويلة. فبينما كانت السياسة الخارجية قد تعلمنَتْ بعد 1648، وكانت إسبانيا الكاثوليكية قد تحالفت مع الدول البروتستانتية القوية ضد فرنسا، واصلتْ إنكلترا أواخر القرن السابع عشر قمعَ الكاثوليكيين، وتابعت فرنسا قمع البروتستانتيين. وبذريعة «المؤامرة» التي ندَّد بها تيتوس أواتس (Oates) (1678)، جرى قذف عدد من اللوردات من برج لندن، واعتقال 2000 مشبوه، وتم أيضاً طرد كل الكاثوليكيين من العاصمة، وجرى إعدام خمسة من الآباء اليسوعيين. قبل ذلك بسنوات عدّة، كان قانون الاختبار (1673) (Bill of Test)، الذي استهدف الكاثوليكيين بنحو خاص، قد استبعد كل المخالفين للعقيدة الدينية الرسمية من الوظائف العامّة. وفي الفترة ذاتها تمّ وضع إجراءات عدة، وأجريت تفسيرات متصاعدة القساوة لمرسوم نانت (édit de Nantes) الشهير الذي حرّم المذاهب البروتستانتية في فرنسا، رافقت ذلك عمليات الاضطهاد الإكراهية (dragonnades)، إضافةً إلى تفسير شديد الصرامة بغية جعل حياة أتباع المذهب البروتستانتي الكلفيني غير محتملة»[17].

كما ينبغي التذكير بأن المصادرات الأولى لأملاك الكنيسة لم تقَعْ في فرنسا إبّان الثورة الفرنسية، بل وقعت في إنكلترا

---

(17) *Ibid.*, p. 162.



منذ القرن السادس عشر، عندما أطاح هنري الثامن بقوة الكنيسة الكاثوليكية. وقد أدّى بيع هذه الأملاك المُصَادرة إلى ولادة تعبير «علمنة» هذه الثروة التي كانت الكنيسة مالكتها حتى ذلك الحين؛ وسينجم عن ذلك توزيع جديد لثروات بالغة الأهميّة (كانت الظاهرة نفسها قد وقعَتْ في الولايات الألمانية التي اعتنقت البروتستانتية كديانة رسمية). ولنتذكّر أيضاً أن حركات المساواة العنيفة الأولى ظهرت في ألمانيا، مطلع القرن السادس عشر مع اللامعمدانيين (anabaptiste) الرافضين لكل المؤسسات الكنسية التقليدية[18]، ثم بنحو خاص، بعد قرنٍ، في إنكلترا مع بروز مذاهب راديكالية شهيرة مثل (levellers, diggers et ranters) التي كانت ترفض الاعتراف بالملكيات العائدة إلى الإقطاعيين وتطالب بحق

---

(18) كان الأمر يتعلّق بفرقة أسّسها تلميذ لوثر، توماس مونتزر (Müntzer)، الذي أطلق ثورة الفلاحين الشهيرة في مقاطعة تورينغ (Thuringe) الألمانية سنة 1524-1525 والذي كان يدّعي تحضير أتباعه لنهاية العالم بجَمْعَنة كل الممتلكات وبعمادٍ للبالغين. وقعت موجة ثانية من الانتفاضات اللامعمدانية سنة 1533-1536 في مقاطعة مونستر (Müntser) في ولاية ويستفاليا (Westaphalie). أعلن لوثر عداءه التام لتلك الانتفاضات، وبات، بحكم ذلك، مؤيّداً لدين الدولة، مُنكراً بذلك إمكان التعددية الدِّينيّة، والأمر أوحى بالمبدإ الشهير «*Cujus regio, ejus religio*» الذي يُرغم رعيّة أمير على اتّباع عقائد الكنيسة الرسمية، التي يغدو هو رئيسها الزمني.



الفلاحين في حيازة الأرض[19]. فالأفكار المساواتية الأولى لا تستمدُّ جذورها، إذاً، من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية، بل تستمدّها حقاً من الزوبعة التي أطلقتها حركات الاعتراض البروتستانتي في مختلف مناطق أوروبا.

مع ذلك، وخلافاً للثورة الفرنسية، لا تخضع الثورة الإنكليزية اليوم للمراجعة النقدية عينها: فهي غير منضوية في نَسَابة أشكال العنف والإرهاب المُمارسة في القرن العشرين من قِبَل الأنظمة الفاشيّة أو الشيوعيّة. فهل مردّ ذلك إلى كون الأمر يتعلّق بثورةٍ دارت وجرت في سياق البروتستانتية المنتصرة في إنكلترا وإلى أن هذه البروتستانتية ستُعتبر في

---

(19) أنظر حول هذا الموضوع الكتاب الرائع جداً لـ: Christopher HILL, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin Books, London, 1974.

يستعرض المؤلف بشكل واسع عقائد المساواة لدى مختلف المذاهب والجماعات من أنصار تغيرات اجتماعية راديكالية، كانت تنادي، على غرار اللامعمدانيين، بجَمْعنة الأملاك. لا يتردّد هيل في الكلام على نظريات شيوعية متخفّية وراء مسيحية طوباوية تسعى إلى البحث عن المساواة الأصلية بين الناس (ص 115). تستند ألفاظ *(Levellers)* و*(Diggers)* إلى رفض هذه الجماعات إغلاق النبلاء للممتلكات (الإغلاقات أو تسويرات الأملاك، التي طبعت بداية الإصلاح الزراعي والصناعي في إنكلترا).



التصوّر الأوروبي العام بمثابة عامل أساسي ـ لم يخضع بعد للتحليل النقدي ـ للإقلاع الاقتصادي وللتنمية؟ ستُتاح لنا الفرصة للعودة إلى ذلك. لكن البروتستانتية الإنكليزية، ما إن صارت دين دولة، لم تكن أقلّ تنكيلاً مما كانته الكاثوليكية. فكما عبّر عن ذلك تعبيراً ممتازاً المؤرّخ الكبير جاك بيرين (Pirenne)، «لم يتخلّ لوثر (Luther) عن مبدإ السلطة الرومانية إلّا لينقله إلى يَدَيْ الأمير، الذي غدا على هذا النحو السيِّد المطلق لوعي رعاياه. وبدلاً من إلغاء الاستبدادية الدينيّة، قام بتجزئتها وبجعلها، جرّاء ذلك، أكثر ضيقاً وأشدّ طغياناً، بينما كان يجسِّد الدِّين مادياً وهو يخضعه للقوة الكلية الزمنية»[20].

إذاً، لئن كان رعب الحروب الدينيّة مذكوراً بشكل جيّد في عدد من الأعمال المعاصرة[21]، فإننا لا نملك عنها،

---

(20) Jacques PIRENNE, *Les Grands Courants de l'histoire universelle,* tome 2, *De l'expansion musulmane aux traités de Westphalie,* Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1959, p. 470.

(21) أنظر بنحو خاص: Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La Violence au temps des troubles de religion, vers 1525-1610,* 2 vol., Champ Vallon, Seyssel, 1990; Arlette JOUANNA, Jacqueline BOUCHER, Dominique BILOCHI, Guy LETHIEC, *Histoire et Dictionnaire des guerres de*



عموماً، سوى ذاكرة مبتورة. ففي تمجيد الثورة الفرنسية كما في التنكّر لها، حالياً، بصفتها أنموذجاً نمطياً للعنف الحديث، تمّ نسيان التناسل الذي يمكن أن يُقام بين أشكال ذلك العنف والأشكال التي استهلّتها الحروب الدينيّة، فلم تبدأ مع الثورة الفرنسية إرادةُ تخريب النظام القائم والصراع لأجل قيام نظام جديد أعدل وأصدق وأكثر تطابقاً مع فكرة التّسامي، ولو كان ذلك مقابل انفجار عنف جماعي في غاية الفتك.

يمكن القول، بالأحرى، إن الثورة الفرنسية، مع ما أثارت من ردود الفعل الشديدة في أوروبا المَلَكيّة، هي التي عاودت الصّلة بقرن الحروب الدينيّة الطويل، منذ عام 1540، تاريخ أطروحات لوثر الخمس والتسعين الشهيرة (ضد مبدأ البراءات البابوية)، إلى عام 1648، تاريخ معاهدة ويستفاليا (Westphalie) التي كانت قد ختمت حروب الثلاثين سنة ودورة تلك الحروب التي مزّقت أوروبا، وبشكل خاص ألمانيا التي غدت منقسمة بين إمارات عدّة مُنهَكة لمصلحة الدول الأوروبية الأخرى القوية[22]. زدْ على ذلك أن بعض

= religion, Robert Laffont, Paris, 1998; Pierre MIQUEL, *Les Guerres de religion,* Fayard, Paris, 1980.

(22) انظر: Geoffrey PARKER, *La Guerre de Trente Ans,* Aubier, Paris, 1987.



المؤرّخين الألمان يفسِّرون بعواقب تلك الحروب تأخر هذا البلد حتى توحيده بعد قرون عدة[23].

قرنُ الحروب الدينيّة الطويل (1648-1517)

□ إذاً، كانت الثورة الإنكليزية، المُحتفى بها بوصفها بداية التطوّر نحو الدستورية الحديثة ومبدأ توازن السلطات الذي طالما أثنى عليه العالم الفرنسي الشهير مونتسكيو (Montesquieu) كثيراً، قد اندرجت إلى حدٍ بعيد في الأحداث الشديدة العنف التي تميّز بها قرن الحروب الدينيّة الطويل، الذي يتعيّن علينا الآن أن نصفه.

والحال أنّ المقصود هو نمط جديد من أحداث العنف غير المعروفة حتى ذلك الحين في أوروبا، عنف يجتاح كل فئات

(23) أنظر: Thomas NIPPERDEY, *Réflexions sur l'histoire allemande, op. cit.*

يرى هذا المؤلف أنّ لوثر الذي قاد «انتفاضة سابقة للحداثة ضد العصر الوسيط، [...] إنما خنق نزعة نحو الحداثة كانت ماثلة آنذاك نحو العام 1500، فقد أعاد إلى مركز الاهتمامات الحيوية وبكل قوتها الأصلية مسألة النعمة الإلَهية والخلاص الدِّينيّة التي كانت بالضبط عائدة إلى اهتمامات العصر الوسيط، خلافاً لكل النزعات العقلانية، الإنسانية والدنيوية؛ وبطريقة ما أجّل لقرنين ونصف القرن انفجار تلك النزعات» (ص 43).



المجتمع وغايته هي الاجتثاث، بالمعنى الأكثر حرفيّة للكلمة، لكل أولئك الذين باتوا «أهل اختلاف»، غرباء، مخرِّبين وخطرين بالنسبة إلى الحفاظ على سلامة الجسم الاجتماعي وسلام الممالك والإمارات. هذا ما يشرحه بيار ميكيل (Miquel) شرحاً وافياً عندما يكتب: «ليست حرب الأديان حرباً أهلية مثل حرب قوم الأرمانياك والبورغون (وهما فئتان من الشعب في فرنسا تنتمي كل واحدة منهما إلى منطقة معينة). إنها حرب بلا رحمة، فهي تُثير الإنسان على الإنسان، وغايتها ليست الهيمنة على الخصم، بل تدميره وتحويله إلى رماد ـ كما يفعل مفتشو المحاكم»[24].

عملياً، حدث شرخ وحدة الكنيسة في انفلاتٍ عنفيّ قلَّ نظيره، مصحوبٍ بكل أنماط التبرير والشرعنة التي سيقدّمها لاحقاً ثوريّو كل الأزمان وكل مناطق العالم، في فرنسا، في روسيا، في ألمانيا، في الصين وفي أماكن عديدة أخرى. إن انهيار الهويّة المسيحية الغربية العملاقة الجامعة هو الذي كان وراء تلك الظواهر، المسبوقة بقرون من عمل متواصل لمحاكم التفتيش، التي بلغت ذروتها في إسبانيا الكاثوليكية جداً.

عبر الشواهد التالية، سنتحقّق من أن أشكال العنف الثورية

---

(24) Pierre MIQUEL, *Les Guerres de religion, op. cit.*, p. 22.



الحديثة، أكانت فرنسية، روسية أم صينية، وكذلك أساليب مراقبة الفكر بالنَّميمة والجاسوسية من خلال جهاز مؤسسيّ حكومي أو شبه حكومي هي جميعها أشكال وأساليب ليست بالجديدة، إذ إن كل تلك الممارسات الإجرامية قد نشأت وانتشرت على نطاق واسع في أوروبا خلال الحروب الدينيّة، حتى إن مفاهيم «تخريب» و«طابور خامس» في خدمة الأجنبي، وأقليّة شريرة مُفسِدة للجسم الاجتماعي، المرتبطة اليوم ارتباطاً حصرياً بمفردات الديكتاتوريات الحديثة لتسويغ مطاردة المعارضين، كانت ماثلة تماماً في أوروبا العصر الوسيط والنهضة.

بدأ ذلك باجتثاث بقايا الوثنية، ثم تواصل في إرادة القضاء على جيوب جماعات مسلمة ويهودية باقية في إسبانيا، كما تواصل في الحملات الصليبية ضد الكفار من غير المسيحيين، خصوصاً ضد الهرطقة الدينية التي انتشرت لدى الألبيجوا (Albigeois) القاطنين في جنوب فرنسا، وأخيراً في العنف اللامتناهي بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين، ما أدّى إلى موجات متعددة من الهجرة القسرية، هرباً من الاضطهاد. تلك بداية ما نسمّيه اليوم «التطهير العرقي»، الذي مُورس آنذاك على صعيد واسع في أوروبا، ثم في طَرَفي أميركا ـ وهو مبدأ يكرس الهيمنة وقد تجسّد في اتفاقية السلام الموقعة في أوغسبورغ (Augsbourg) عام 1555، وهي الاتفاقية التي أنشأت المبدأ الكريه، مبدأ (Cujus regio, ejus religio)، الذي



بموجبه يتعيّن على رعايا أمير مهيمن على منطقة ما، أن يعتنقوا مذهبه الديني هو بالذات أو أن يغادروا أراضي الإمارة أو المملكة إلى منطقة أخرى يحكمها أمير يمارس طقسهم أو عبادتهم رسمياً.

الراديكالية الثورية لفئة البروتستانت في فرنسا (huguenots)

□ على الرغم من انشراخ الكنيسة وصعود المعتقدات الإنسانوية الطابع، وقع أيضاً تكريسُ الفكرة القائلة إن الخلاص هو جماعي دائماً، وإن على الجسم الاجتماعي أن يبقى قَبَلياً، وأن يكون له طوطمه وتحالفه وميثاقه مع إلّه. إنَّ الحداثة لن تجدِّد حقاً، إذ إن حاجةَ التَّسامي بقيت شديدة، حادّة كما كانت في الماضي؛ لكن بدلاً من تركيزها على إلّه، على رابط طوطميّ، تمّ تركيزها على العقل والروح اللذين يُنتجان المُثُل المتسامية كما أرسى هيغل ركائزها الأولى، وهي ستنحلُّ بدورها في انسحاق الحرية الفردية لمصلحة التقاليد القبلية التي أصبحت من مميزات الأمّةّ، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعية أو الحضارة.

أعاد المؤرّخ دُني كروزيه (Crouzet)، في تحليله المفصل والدقيق للعنف في زمن الاضطرابات الدينيّة في فرنسا، رسمَ صعود الشعور بالقلق حول إمكان حلول نهاية الكون في



القرن السادس عشر، جراء انهيار وحدة الكنيسة. ويوضح أن هذا الشّرخ «جعل الناس يعيشون مأسوياً في قلقٍ يوم القيامة الوشيك، في عالم مُنسحر جداً بآيات اللَّه التي تُنذر البشرية بغضبه القريب. في هذا العالم عاشوا العنف الذي مارسوه كما عايشوا الحوادث التي تستدعي العنف»[25]. ويضيف هذا المؤرخ: «ألا ينبغي التأمل تاريخياً بالحروب الدينيّة بوصفها حروب تصادمٍ وتجابه بين ثقافة تقليدية قائمة حول حضور اللَّه في العالم، وثقافة الحداثة المتمحورة على استقلالية الفضاء الدنيوي، ثقافة إزالة الغمّ والقلق؟ تلك هي التساؤلات التي سيقود إليها التحليل المقارن لنظم الإدراك التي تستند إليها أعمال العنف [. . .] ألم يكن انتصار هنري الرابع، انتصار العقل السياسي على الثّمل الصوفي، مندرجاً في منطق التاريخ المُقلقِل الذي كان قد شهد التصاعد القوي لعنف نابع من القلق، ومن حلم البشرية في تحقيق اكتمالها الروحي»[26]؟

استناداً إلى نصوص كثيرة جداً، يُحيي دُني كروزيه أمام ناظرينا الآليات النفسانية التي تجعل الفرد ينتسب إلى نظام معيَّن لأنه «يُشبع قلقه الوجودي، ويجعله يتحمّله في الابتهاج أو النشوة، أو يخفيه عنه متظاهراً بأنه يكبته خارجه في

---

(25) Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu*, *op. cit.*, tome 1, p. 51.

(26) *Ibid.*, pp. 51-52.



الابتهاج أو النشوة أيضاً، لكن بتأمين الخلاص»[27]. ألسنا هنا أمام الأنموذج النمطي القديم للعنف الحديث وشرح سببه الكائن في نهاية نظام سلطوي مترهّل وتصوّر نظام آخر على أسس وجودية (أونطولوجية) وميتافيزيقية جديدة تنتمي إلى طهارة البدايات؟ إن كفاح أنصار البابا بلا هوادة ضد فئة البروتستانت في فرنسا هو حقاً حرب إبادة وإلغاء للآخر، تخلّلتها هُدنات ومحاولات تسوية بلا طائل، لم تُوقِف أعمال العنف والمجازر إلّا آنياً: اغتيالات (منها اغتيال اثنين من ملوك فرنسا)، تدنيسات وأعمال نهب للكنائس ولأملاك الإكليروس، انتهاكات للقبور، رفض المَلَكيّة، لجان شعبية لا تخضع لأية سلطة، مواقف «هستيرية هلعيّة» أو «ردود فعل متسلسلة» و«حماسات جماعية»، يصفها دُني كروزيه في عمله الضخم.

ويقول هذا المؤرخ: «بالطبع، تُمكن معارضتي بالقول إن استمرار حال هذا الجزء المخفي من الإصلاح البروتستانتي لا يكون قابلاً للإدراك إلّا من خلال الأمثلة البارزة التي عمّمتُها بشكل مصطنع، الأمر الذي لا يمكنه أن يكون سوى ظواهر توتّر هامشية، حتى أحداث طبيعية في مرحلة غليان ديني. والحال، أرى أن طقوس العنف تدلّ على أن الهوغنو في أعوام 1560، سواء أكانوا من المناضلين الذين كانوا يهدفون

---

(27) *Ibid.*, p. 145.



إلى تدمير كل الرموز الدينية من لوحات وتماثيل أم كانوا من فئة النبلاء الذين يستغويهم قتل الملوك والحكام، إنما كانوا من بدائيي الثورة حقاً، برفضهم الرمزي لكل قدسيّة سياسية وبحلمهم بمجتمع قدّيسين، مجتمع متجدِّد. ولئن ظلّت الراديكالية عقلانياً في مؤخرة كفاح بروتستانتيي الإنجيل، فذلك لأنها تستعمل في الأغلب لغة أخرى هي لغة العنف الجماعي. [...] بوعي أو بلا وعي، كان في إمكان الهوغنو أن يستفيدوا، في سياق طقوس العدوان، من نتائج الانفلاتات العنفية للإعراب عن حلمهم بمجتمع يكونون هم فيه أساس الضبط لنظامه. كما أن توتّراً آخر لقتل الملك كان يفصح عن نفسه من حين إلى آخر، في واقع العنف، في ما يتعدّى مسرح التنفيس الكرنفالي»[28].

يختم كروزيه مجلّده الأول مؤكّداً: «كما نرى، فإنَّ إرادة إعادة تأسيس نظام، مع علمنا بأنه سيبقى مصاباً دائماً بالخطيئة الأصلية، لا تخلو من كونها موجّهة للوعي الجمعي نحو تخيُّل مجتمع أعدل، أكثر إنسانية، أرحب للجميع، وهو نظام موقّت قد يكون، بحسب صياغة جانين غاريسون-إستِبّ (Garrisson-Estèbe)، «صورة كاملة للفردوس المفقود»[29].

والجدير بالملاحظة أن الحروب الدينيّة قد أقلقت مؤسسة

---

(28) *Ibid.*, p. 756.

(29) *Ibid.*, p. 772.



المَلَكيّة، ركن نظام الدّيار المسيحية الأوروبية. فهي تفتح ملفّ شرعية القيام بخلع ملَكٍ مستبدٍّ، ابتعد من وصايا اللّه، بل ضرورة تصفيته الجسدية. إن قانون اللّه، في هذه النظرة، هو فوق قانون الطاغية. في الرؤية البروتستانتية، يشرح دُني كروزيه: «ليس للملك سلطان على الضمائر التي لا تعترف ولا ينبغي لها أن تعترف بمن هو أعلى سوى اللّه»[30]. من هنا هذه المفارقة في مفعول الحروب الدينيّة حيث يفتحُ الهوغنو عملياً الطريق أمام عصرنة أو علمنة الفضاء السياسي لسلطة «الحق الإلّهي»، مع استنادهم الكامل إلى سلطان التوراة للتنديد بهذه السلطة.

في هذا المنظور، بدلاً من أن تكون الثورة الفرنسية الحَدَث المؤسِّس للحداثة والأنموذج النمطي لعنفها، ألم تكن بالأولى استمراراً لما كان بعض أطراف الحروب الدينيّة ومحرِّكيها قد بدأوه ضد استقرار النظام في الدّيار المسيحية؟ ألا ينبغي اعتبارها، لا بمثابة انطلاقة، بل بمثابة نهاية مسيرة، أي مسار «العلمنة» الطويل الذي أطاح تقريباً، وفي شكل نهائي، كلاًّ من السلطة الملكية والسلطة الكنسية؟

سبق لنا أنْ ذكرنا موقف ميشليه الذي حذّر من «الالتباسات» في المقدّمة الرائعة لمؤلفه الشهير تاريخ الثورة الفرنسية، بتشديده على العلاقة بين المسيحية والثورة. يقول:

---

(30) *Ibid.*, tome 2, p. 40.



«الثورة تستكمل المسيحية وتناقضُها. فهي في آنٍ وريثتها ومُخاصمتها»[31]. في نظر ميشليه، المسيحية هي مصدر الشعور بالإخاء الإنساني؛ لكنَّ الثورة علَّمت هذا الشعور «للعالم، لكل عِرق، لكل دين ينوِّر الشمس»، فيما ظلّت المسيحية أسيرة العشوائية التي يتميز بها مفهوم العناية الإلّهية والقَدَر المكتوب، هذا المفهوم المطوّر إلى أقاصيه من قبل البروتستانتية، مناقضةً بذلك مفهوم العدل. «ليست الثورة، كما يؤكد ميشليه، شيئاً آخر سوى الردّ المتأخر للعدل ضد نظام التمييز بين الناس ودين العناية الإلّهية»[32].

إن ميشليه يُذكِّر أولئك الذين كانوا ـ منذ ذلك العصر ـ قد أرادوا تحميل الثورة وحدها جرائم في غاية البشاعة: «فليحذَرْ الإرهاب الثوري حَذَراً شديداً من أن يقارن نفسه بمحاكم التفتيش! فلا يتفاخر أبداً بأنه أعاد، في عاميه أو أعوامه الثلاثة، للنظام القديم ما كان قد فعله لنا خلال 600 سنة! كم يحقُّ لمحاكم التفتيش أن تسخر من ذلك! فما هو هذا العدد من المشنوقين الـ 16.000 على يديه، مقابل هذه الملايين من الناس المذبوحين، المشنوقين، المقطّعين، هذه المحرقة الهَرَميّة الطابع، هذه الأكداس من اللحوم المحروقة،

(31) Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française, op. cit.*, tome 1, pp. 54-55.

(32) *Ibid.*, p. 58.



التي صعّدها الإرهاب إلى السماء؟ تقرُّ محاكم التفتيش هذه، في لحظة صراحة، أنها أحرقت وحدها، في إحدى مناطق إسبانيا 20.000 إنسان خلال ستة عشر سنة. [...] لكن لماذا الحديث عن إسبانيا، بدلاً من الحديث عن الألبيجوا، بدلاً من الڤودوا في الألب، بدلاً من البغارديين في الفلاندر، بدلاً من بروتستانتيي فرنسا، بدلاً من حملة الهوسيتيين الصليبية الرهيبة، ومن شعوب كثيرة كان البابا قد سلّمها للسيف؟»[33]. سنرى في ما بعد، بمزيد من التفصيل، آليات العنف التي أنتجتها محاكم التفتيش.

---

(33) *Ibid.*, pp. 61-62.

ويضيف ميشليه: «سيقول التاريخ إنَّ الثورة في لحظتها الكاسرة، الشرسة، خشيت مفاقمة الموت، وإنَّها خفّفت العذابات والآلام، وأبعدت يد الإنسان وأبدعت آلةً لاختصار الوجع. [...] وسيقول أيضاً إنَّ كنيسة العصر الوسيط قد استنفدت ذاتها في ابتكارات لزيادة الألم، لجعله حاداً، خارقاً، وإنَّها أبدعت فنون تعذيبٍ مُتقنة، ووسائل مبتكرة جديدة لجعل الإنسان يتذوّق طعم الموت طويلاً، من دون أن يموت؛ وإنَّها حين توقّفت في هذا الطريق، جرّاء الطبيعة الصارمة التي ترحم، عند درجة من الألم كهذه، بمنح الموت، إنما بكت لعدم تمكّنها من جعل ذلك يدوم أكثر. لا أستطيع ولا أريد هنا تحريك بحر الدم هذا. وإذا سمح لي اللّه بأنْ أتناوله ذات يوم، فسوف يسترجع هذا الدم، مستأنفاً حياته الفائرة، ويلبّده في أعاصير لإغراق التاريخ المزيّف والمتملقين المرهونين إلى تبرير الاغتيال، ليملأ فمَهم الكاذب...».



العنف الفائق
للقرن السادس عشر الأوروبي

□ حين استذكر جان دليمو «السياق العام لعدم التسامح الفظّ»، وضع مُلخّصاً مثيراً عن الفظاظات المُمَارسة على صعيد واسع في أوروبا، في القرن السادس عشر، والتي ستتواصل في إنكلترا وحتى في الولايات المتحدة في القرن السابع عشر. وقد كتب في هذا الخصوص: «في الغرب، صار كُرْه الهرطوقي هو العادة العامة. أباح فرانسوا الأول قتل 3000 ڤودوازي في الجنوب. صفَّى فيليب الثاني في خمسة إعدامات كبرى بالحرق (autodafés) كل ما كانت إسبانيا تعدُّ من بروتستانتيين ومن أنصار الفيلسوف الإنسانوي الشهير إراسم (Érasme). وكان حوالي 30.000 بروتستانتي من ضحايا مجازر السان بارتيليمي (Saint-Barthélemy) الشهيرة وأتباعها في فرنسا، سواء في باريس أم في الريف. في هولندا، في خريف عام 1572، نهب أحد الإقطاعيين الكبار، دوق ألب (duc d'Albe)، منطقة مالين (Maline) التي كانت في الماضي قد فتحت أبوابها أمام أمير مقاطعة أورانج، وأعمل السيوف في رقاب بروتستانتيي مقاطعة زوتفن (Zutphen).

«غير أن عدم التسامح كان من الطرفين: فالإعدامات التي أمرت بها الملكة البريطانية ماري الدموية ردّت عليها بعدد



مماثل تقريباً من الإعدامات أمرت بها الملكة إليزابيت. وفي كل مكان تقريباً، في أوروبا القرن السادس عشر، اندلعت ثورات وهيجانات ضد التماثيل والرسوم الدينية: في منطقة ويتنبرغ (Wittenberg)، سنة 1522، في مقاطعة پروڤنس (Provence) ودوفينيه (Dauphiné) سنة 1560، في هولندا سنة 1566. في هذه المنطقة الأخيرة وأدَ مناصرو الثورة الفلمنكية (les Gueux) سنة 1572 رهباناً أحياءً، تاركين رؤوسهم بارزة خارج التراب؛ وعندها استعملوها كأهداف للعبة طابات مُخيفة. في إنكلترا في عهد الملكة اليزابيت، بُقرت بطون الشهداء الكاثوليكيين وهم لا يزالون أحياء، لانتزاع قلوبهم وأحشائهم؛ وكانت امرأة قد أخفَتْ راهباً قد سُحِقت تحت ألواحٍ خشبية وضعت فوقها أحجار ضخمة. في مقاطعة ڤيڤاريه (Vivarais)، حوالي عام 1579، حبس البروتستانتيون كاثوليكيين في أبراج الأجراس وتركوهم يموتون فيها جوعاً؛ كما وُضع أطفال على الشوّاية، وجرى شيّهم بحضور آبائهم وأمهاتهم.

«يستحيل القول أي الخصمين كان الأكثر قسوةً، وفي أي بلد كان يجري التمادي في تطوير فنون الهمجية. [...] فمن أصل 877 ضحية ذكرَها واضعو لوائح الشهداء البروتستانتيين في هولندا، في القرن السادس عشر، كان هناك 617 من اللامعمدانيين. حوالي العام 1530، كان سباستيان فرانك (Franck) يقدِّر بألفين عدد اللامعمدانيين الذين جرى



إعدامهم، منذ تلك الحقبة، في ألمانيا. ولم تكن المُدُن والكانتونات البروتستانتية في سويسرا أقلّ عداوة للمستقلّين: جنيف أحرقت سرفي (Servet)، ملانشتون (Melanchton))، تيودور دو بيز (de Bèze)، ووافقت معظم الكنائس السويسرية على الحكم بالإعدام الذي كان كالڤن (Calvin) قد طلبه. [...] أحد المستقلين الإنكليز الأوائل، روبرت براون (Browne) ، تمّ حبسه 32 مرة خلال حياته. في ولاية ماساشوستس البرسبيترية، جرى اضطهاد أوائل الكويكرز (Quakers)، وأُعدِم بعضهم»[34].

في فرنسا تتحدّث آرليت جُوانّا (Jouanna)، مؤرّخة الحروب بين الهوغنو والكاثوليكيين عن «عنف وحشي»: «ففي المدن حيث كان ردُّ الفعل الكاثوليكي شديداً بنحو خاص، وقعت مجازر الهوغنو المُبَرمجة. هكذا، في مدينة سانس (Sens) (بين 12 و14 نيسان/أبريل 1562)، وعلى إثر طَوَافٍ، دمّر الكاثوليكيون الأهراء التي كانت تُستعمل كمعبد، وقتلوا المشاركين في الصلاة. في مدينة تُور (Tours) صُرِع نحو مئتين من الهوغنو في تموز/يوليو عام 1562 وقُذفوا في نهر اللّوار (Loire). وغالباً ما اتّسم استرجاع المدن التي غزاها البروتستانت بأعمال انتقامية رهيبة، كما حصل في أثناء

---

(34) Jean DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme, op. cit.*, pp. 161-162.



نهب مدينة أورانج (Orange) في حزيران/يونيو ونهب مدينة بلوا (Blois) في تموز/يوليو ونهب مدينة سيسترون (Sisteron) في أيلول/سبتمبر. شاء العنف الكاثوليكي أنْ يجعل نفسه أداة للغضب الإلّهي: بما أنّ الهرطوقي يُجسِّد الشيطان، جرى الانكباب على جعله يفقد كل شكل بشري بالجَلْد، بالبَقْر، بالبتر وبالتقطيع إرباً؛ وكان يُخال أنّ اشتراك الأطفال في طقوس التشويه هو رمز لطهارة هذا القتال في سبيل اللّه. كما انجرّ الهوغنو إلى العنف. في البداية، رغبوا في حصر العنف بالرهبان وتدمير الرسوم الدينية الطابع، رغبوا في «عقلنته» بكيفية ما؛ لكن استيلاء جحافلهم على مدنٍ أدّى إلى تجاوزات رهيبة: مثال ذلك، في بداية تموز/يوليو، نهبه مدينة بوجانسي (Beaugency) في وادي نهر اللوار، وفي مقاطعة بروڤنس قُتل المدافعون الكاثوليكيون عن مدينة مورناس (Mornas)، الذين وُضعت جثثهم في قارب على نهر الرون، مع هذا الإعلان: «يا أهالي مدينة أڤينيون (Avignon)! دعوا هؤلاء التجار يمرّون، لأنهم دفعوا رسمَ المرور في مورناس»[35].

كما وقعت في فرنسا مذبحة سان بارتيليمي الشهيرة، يوم

(35) Arlette JOUANNA, «Les temps des guerres de religion en France (1559-1589)», *in* Arlette JOUANNA *et alii*, *Histoire et Dictionnaire des guerres de religion*, *op. cit.*, p. 117.



24 آب/أغسطس عام 1572 في باريس، التي طاولت لاحقاً خمس عشرة مدينة. وكتبت آرليت جوانّا: «تكشف هذه المذابح الريفيّة لدى أولئك الذين ارتكبوها عن الاقتناع ذاته بقيامهم بعمل إلّهي حين يطهِّرون حاضرتهم من الهرطقة التي كانت تُدنّسها؛ لكن في الجنوب خصوصاً، وقعت أيضاً صراعات داخلية للسيطرة على السلطة الحَضَرية. إجمالاً، في فرنسا، ربما أوقعت المجازر الأخرى، على نمط مذبحة سان بارتيليمي، نحو 10.000 ضحية»[36].

قبل ذلك الحين، نُظِر إلى الكاثوليكيين في إنكلترا وإلى البروتستانتيين في فرنسا بوصفهم «طوابير خامسة» (كما نعرف، هذا المفهوم لن يتشكّل على هذا النحو إلّا في مجرى الحرب الأهلية الإسبانية في سنوات 1930). فالبروتستانت لا ينظرون إلى الكاثوليكيين بوصفهم يدينون بالولاء للحبر الأعظم في روما ولا يمكن جعلهم يتراجعون عن هذا الولاء وحسب، بل أيضاً بصفتهم عملاء أو جواسيس محتملين لإسبانيا أو لفرنسا، الدولتين الكاثوليكيتين القويتين. في اتجاه

(36) *Ibid.*, p. 204;
نلاحظ أنَّ الرقم المذكور عند هذه المؤرخة بالنسبة إلى مختلف مجازر البروتستانت في فرنسا، هو أدنى بكثير من الرقم (30.000 ضحية) الذي أورده جان دليمو، الأمر الذي يظهر حدود الدقّة في المادّة التاريخية.



معاكس، اعتُبر الهوغنو لا كمجرَّد هراطقة مخرِّبين، بل أيضاً كعملاء أو جواسيس بدورهم لإنكلترا، لجنيف أو لهولندا الكالڤينية.

وفي معرض تحليلها للأسباب التي قادت لويس الرابع عشر إلى إلغاء مرسوم نانت سنة 1685، كتبت جانين غاريسون (Garrisson): «في القمة، السلطة قلِقة، بطريقة صادقة أو ظاهرية، من علاقات البروتستانت الفرنسيين الأوروبية. هذا التخوّف يبدو منطقياً: فالحرب التي كانت على وشك الانتهاء شهدت تجوال الإنكليز أمام مدينة لاروشيل (La Rochelle) وتقديمهم مساعدة مقبولة من البروتستانت. إنّ محاولة التفاوض بين القائد روهان (Rohan) وإسبانيا تبدو على الأرجح غير ذات بال بالنسبة إلى الحكومة، التي تخشى أكثر بكثير من التحالفات القائمة على العلاقة بين أتباع المذهب الديني الواحد: وعليه، في هذه الحالة، يتمتع الهوغنو بإمكانيات عديدة: إنكلترا، هولندا، الكانتونات السويسرية، المدن والإمارات الألمانية... فمن المعروف لدى الدوائر الحكومية الرفيعة أن ثمة ما يُشبه أمميّة بروتستانتية؛ هناك كهنة سويسريون، جنيڤيون، سكوتلنديون، وحتى ألمان يبشّرون في فرنسا كما يعلّمون اللاهوت في الأكاديميات، فيما كان قساوسة المملكة المتمرّنون يذهبون إلى مدن لوزان (Lausanne) وجنيف في سويسرا وهيدلبرغ (Heidelberg) وليدن (Leiden)، لإتمام دراساتهم. هذه



الأخوية البروتستانتية، تتمنّى السلطة ضربها؛ فهي تبدو خطيرةً بالنسبة إلى دولة تبحث عن وجودها في القوة، ويرنّم دعاتها الترانيم «القومية»؛ وباشر شعار «الحدود الطبيعية» السخيف مهمّته في ثلاثينيات القرن السابع عشر، فطالبت كتب الجغرافيا بنهر الراين (Rhin) كخط فصل بين فرنسا وألمانيا. ومما لا شك فيه أن الحكومة أخذت تستشعرُ كل نوع من العلاقات الخارجية كأنه تهديد لها. فبين 1630 و1656، نزعت مجموعة كبيرة من الإجراءات إلى جعل البروتستانتيين رعايا للمملكة، فرنسيين حقاً، وليس منتسبين إلى مجتمع أوروبي أممي الطابع»[37].

إلى ذلك، حظّرت رقابة شديدة استيراد كتب أجنبية، فيما كانت المجالس الدينية البروتستانتية قد وُضعت تحت رقابة الدولة الشديدة، ولم يعدْ في مُستطاع رجال الدين استعمال مفردات معينة في مواعظهم. إنها رقابة تستبق رقابة الأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين، التي ينأى إرثها إذاً، وتكراراً، عن إمكان اختصاره وحصره في إرث الثورة الفرنسية.

(37) Janine GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation,* Seuil, Paris, 1985, p. 82.



قرون محاكم التفتيش الطويلة (من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر): تمأسُس جُرْم الرأي

□ ذكرنا مأساة الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الكاثوليكي المضاد: لكن قبل ذلك بقرون عدّة كان قد تعيّن على الكنيسة الغربية أن تواجه نمو هرطقات قادتها إلى إقامة محاكم التفتيش وإلى شنّ حملة صليبية ضد مختلف فئات الأشخاص المصنّفين هرطوقيين. إنَّ أساليب محاكم التفتيش الإجرائية ستُلهم في كثير من النواحي بعض مراحل الثورة الفرنسية والثورة الروسية أو حتى الثورة الثقافية الصينية: فالتطهيرات وأنواع الحِرْم والتصفيات الجسدية لمعارضي مبادئ العقيدة السائدة في الأنظمة السياسية المتحدِّرة من الثورات الحديثة، تبدو كأنها قد أعادت إلى حدٍّ بعيد إنتاج ما حدث في صميم الكنيسة الكاثوليكية بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر في أوروبا والذي آل إلى الانحلال في حرب دينيّة معمَّمة، شاملة.

حقاً لقد تمأسس جُرم الرأي، بمعناه الحديث، في أوروبا خلال عهد محاكم التفتيش الذي بلغ ذروته في إسبانيا في عهد الملك فيليب الثاني (الذي حكم ما بين عامي 1555 و1598). تعود أصوله إلى المجمع الكنسي الثالث الشهير المنعقد في مدينة لاتران (Latran) (1179)، الذي سمح



للسلطة الحاكمة بـ«الحق الإلّهي» بأنْ تجابه الهراطقة بالقوة. فالصراع ضد الهرطقة الكاتارية أدّى إلى موقف أكثر تصلّباً، إذ أشركت البابوية السلطة الزمنية في القمع، الذي صار بالنسبة إليها واجباً ذا طبيعة دينيّة (مجمع ڤيرون (Vérone) سنة 1184). في مدينة أڤينيون سنة 1200 قرّر المجمع إنشاء لجنة في كل أبرشية مكوَّنة من كاهن ومن اثنين أو ثلاثة علمانيين نزيهين، وعدوا تحت القَسَم بالكشف عن كل أولئك الذين قد يقعون في الهرطقة، أو يساندونها ويتكتّمون عليها[38]. ستتطوّر المؤسسة التفتيشية لاحقاً بطريقة متواصلة ـ حتى إنّ الإسبانيين سيصدّرونها إلى الأميركتين، حيث ستُمارس المجازر باسم الملكيّة حتى عام 1815[39].

وتشرح المؤرخة أرليت جوانّا شرحاً وافياً القوة الهائلة التي اكتسبها التشريع التفتيشي في إسبانيا في القرن السادس عشر: «بما أنّ التشريع التفتيشيّ يتناول كل جُرْم رأي له صلة بالدِّين من قريب أو من بعيد، فإنه يكون مُهاباً على قَدْر ما يتحرّر من المبادئ القانونية العامة. فالتفتيش، الشديد التمركز، يجهل الأنظمة الخاصة بالمدن وكل إمكان استئناف لقراراتها لدى كنيسة روما، حتى إن ڤالديس حصل على إذنٍ

(38) أنظر الكتاب الموثّق بشكل مميز، لـ: Guy et Jean TESTAS, *L'Inquisition*, P.U.F., Paris, 1966, pp. 9-17.

(39) م. ن.، ص 117-124.



بابوي بالتحقيق مع الأساقفة. فطريقته الاستثنائية، القائمة على السريّة والعزلة وكتمان شخصية من وشى بالمتهم وغياب المحامين، ما عدا أولئك المفوّضين رسمياً، جعلته أشدّ رهبةً أيضاً من كل محكمة أخرى. ولئن كان التعذيب نادراً وكانت ظروف الاعتقال عموماً أقل قسوةً من السجون الأخرى، فإنّ الأحكام بالبراءة أو وقف المحاكمة هي نادرة للغاية، وتالياً تترك فرصةً ضئيلة للنجاة من إدانة. إجمالاً تكون الإدانة أقلّ شدةً مما كان يُظنّ لأمدٍ طويل؛ فبعد المرحلة «الإرهابية» من العقود الأولى (1480-1530)، هبط عدد الأحكام بالموت إلى بضع مئات من أصل أكثر من 27.900 حالة مذكورة بين 1560 و1614. إلى ذلك، لئن كانت عقوباتٌ أخرى أشدَّ قساوةً، كالأشغال الشاقّة أو السجن مدى الحياة، فإنها ليست بالكثيرة. بَيدَ أنّ الغرامات ومصادرات الأملاك، التي صارت مصدراً لمداخيل المحاكم، كانت لها وطأة كبيرة على المحكومين»[40]. كما تصف لنا هذه المؤرخة ما يعتري كل من يدعى إلى المحكمة من خوف بالغ من تشويه سمعته لدى الناس.

وتضيف أرليت جوانّا: «إنّ خيال المؤمن يكون شديد

---

(40) Arlette JOUANNA, «Le temps des guerres de religion en France (1559-1589)», *op. cit.*, p. 482.



التأثّر بقدر ما يبدو الكرسي الرسولي قادراً على ضرب الأقوياء أكثر من البؤساء أيضاً، وطبقة النبلاء مثل العوام، والمتعلمين أكثر من الجَهَلة، وحتى رجال الإكليروس الذين يمثِّلون غالباً نسبة مئوية كبيرة من المتّهمين. كما أن التفتيش لا يتردد في توجيه يوجّه الاتهام إلى كبار الإقطاعيين حُماة من تبقّى من المسلمين في اسبانيا، مثل الأميرال أراغون (Aragon) أو دوق غاندي (Gandie)»[41].

وقد حاول هنري شارل لِيا (Lea)، أحد أفضل مؤرّخي مؤسسة التفتيش، تفسير «الوحشية المرعبة والحماسة الهمجية» اللتين كانتا تصاحبان أعمال التعذيب المنصبَّة على الهراطقة وتقنيّات الوشاية بهم. فقد كتب: «على هذا النحو ما كان يجري تعليم جميع المسيحيين أنَّ واجبهم الأوّل كان المساهمة في إبادة الهراطقة وحسب، بل كان يجري دفعهم بلا تأنيب ضمير إلى كشفهم أمام السلطات، خلافاً لكل اعتبار إنساني أو إلّهي. لم تكن روابط الدمّ عُذراً لمن كان يخفي هرطوقيًّا: كان على الابن أنْ يشي بأبيه، وكان الزوج يُعتبر مذنباً إذا لم يسلّم زوجته إلى موت رهيب. لقد تقوّضت كل الأواصر الإنسانية بجريمة الهرطقة؛ حتى إنَّ سرّ الزواج ما عاد قادراً على الرّبط بين امرأة مؤمنة بالعقيدة الحقة وزوج هرطوقي؛ وكان يجري تعليم الأطفال أنَّ من واجبهم ترك

(41) *Ibid.*, p. 483.



ذويهم. كما أنَّ الموجبات الخاصة لم تعد محترمة. أعلن البابا إينوسنتس الثالث (Innocent III) ببساطة أننا، بحسب الشرائع، لا يتعيّن علينا البتّة أنْ نحفظ الوفاء تجاه مَنْ لا يحفظها أمام اللّه. ولم يكن مقبولاً الاحتفاظ بأي سرّ في قضية هرطقة، لأنَّ «الذي يكون مخلصاً تجاه هرطوقي يكون كافراً تجاه اللّه». يقول الأسقف لوقا دو توي (de Tuy) إنَّ الارتداد هو أكبر الجرائم؛ وتالياً، إذا التزم شخص ما بقسم الحفاظ على سرّ انحراف مرعب كهذا، فلا مناص له من كشف الهرطقة ومن التوبة عن القَسَم الزائف، مع الضمانة بأنه سيعامل برحمة وتسامح نظراً إلى حماسته، إذ إنَّ المحبة يمكنها أن تغطّي كثيراً من الخطايا»[42].

يُذكّر هذا المؤرّخ، كما فعله الكثير من المؤرخين قبله، أنّ المبالغات ستمضي إلى حدٍّ إجراء محاكمات بعد الوفاة، ثم نبش الجثث وتشويهها. وقد وصف ذلك قائلاً: «لم تكن الحياة في نظر الجميع سوى نقطة في الأبدية وكانت كل المصالح البشرية تتحوّل إلى لا شيء، بالمقارنة مع الواجب المُلحّ لإنقاذ القطيع، وذلك بمنع الخراف المُصابة من نقل عدواها. حتى إنَّ المحبّة لا يمكنها التردّد في اللجوء إلى وسائل متطرّفة للقيام بمهمة الخلاص الواقعة على كاهلها. إنَّ

(42) Henry Charles LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Robert Laffont, Paris, 2004, pp. 167-168.



صدقَ الناس الذين كانوا من أدوات التفتيش، واقتناعهم العميق بأنهم كانوا يعملون في سبيل مجد اللّه، تشهد عليها، بين أمور أخرى، العادةُ التي كانت قد درجت بمنحهم وثائق تسامح يفترض فيها أنها تسهل الدخول في الجنّة في الآخرة (indulgences)(*)، مماثلة لتلك التي كان يستحقّها حجٌ إلى الأرض المقدّسة. باستثناء الفرح بالواجب المُؤدّى، كان ذلك الثواب الوحيد لحيوات عملهم وكدحهم وكانوا يعتبرونه كافياً»[43].

على هذا النحو يفسّر لِيا الاشتغال النفساني للتعصّب: «نظراً إلى حالة المتعصّبين الفكرية، كتب لِيا، حتى أشدّهم إحساناً ومحبّة، ما عاد في الإمكان البتّة أمرُهم بالإشفاق على آلام الهراطقة، إذ يعني ذلك الإشفاق على آلام الشيطان وكينوناته المختلفة من المتخبّطين في عذابات الجحيم اللامتناهية. وإذا قام إلّه عادل وقدير بانتقام شديد من مخلوقاته التي كانت قد جدَّفت عليه، فليس للإنسان أنْ يشكِّك بالعدل الإلّهي، بل عليه أن يتّبع بكل تواضع مثال

(*) هذه عادة درجت عليها البابوية في روما والأساقفة لشراء الولاء، وكانت تباع أيضاً لتمويل البلاط البابوي، مما سيكون سبباً مهمّاً لانتفاضة البروتستانت ضد الكنيسة الكاثوليكية، بسبب انتشار الفساد فيها.

(43) *Ibid.*, pp. 175-176.



خالقه وأنْ يتمتَّع بتقليده عندما تسنح له الفرصة. [. . .] ففي عصر جَرَتْ فيه تربية كل الناس المفكرين وسط مثل تلك المشاعر، وكانوا بدورهم يجعلون من واجبهم نشرها في أوساط الشعب، نتصوّر بسهولة أنَّ أي شعور بالشفقة تجاه الضحايا لا يمكنه أن يردع حتى أكثرهم محبةً عن أفظع قساوات العدالة. إنَّ إبادة الهراطقة بلا وازع كان عملاً لا يمكنه إلّا إمتاع النفوس المستقيمة، سواء بقيت متفرّجة لا غير أم فرض عليها ضميرها أو وضعها أرفع واجبات التنكيل الفعّال. وإذا ظهر، على رغم ذلك، تردّدٌ ما، فإن اللاهوت المدرسي (السكولستيكي) كان يضع له حدّاً، بالبرهان على أن التنكيل كان فعل محبّة، مفيداً جداً لأولئك الذين كان يصيبهم»[44].

إغلاق عصر نهاية البشرية الدِّيني وفتح العصر الثوري

□ ألا نجد هنا مجدّداً الآليات الحديثة للوشاية والنّميمة لدى «المضادين للثورة»، «المنحرفين اجتماعياً» أو «المخرِّبين»؟ تبدو المحاكم الثورية الحديثة كأنها، حقاً، صدىً مباشر لذلك التراث العتيق، حيث الدفاع عن معتقد

(44) *Ibid.*, pp. 176-177.



يُفيد أيضاً في الدفاع عن مصالح وامتيازات مُكتسبة، يمكن لأجلها استنفار رجال عزم ومناقبية، وكذلك جماهير شعبية يثيرها العذاب والقسوة باسم مثال أعلى وتجريدي. فهل يمكن أن تكون أساليب العنف الدينيّة هذه أقل قابلية للإدانة من أعمال العنف خلال فترة الإرهاب (la Terreur) في فرنسا؟ وهل يمكن إرساء نَسَابة تلك الأساليب الثورية إلى ثورة 1789، من دون أي رابط تاريخي مع أساليب العنف الدينيّة في القرن السادس عشر؟

يُذكِّر پاتريس غنّيفي (Gueniffey) باختصار، في كتابه المذكور سابقاً، باختصار، بأن ميشليه وكينيه (Quinet) كانا كلاهما قد أقاما هذا الرابط. ويستشهد غنّيفي بكينيه الذي كان قد رأى أنه خلال الثورة الفرنسية «اتّخذ المنطق العاطفي للفيلسوف الشهير روسّو (Rousseau) فأس سان بارتيليمي أداةً له»؛ كذلك، بالنسبة إلى ميشليه، كان مشروع قانون النائب لو شاپلييه (Le Chapelier) الذي أبرمه المجلس الدستوري الفرنسي حول الهجرة بتاريخ 28 شباط/فبراير عام 1791 «منسوخاً عن «الإرهاب» الآخر الذي سبّبه إلغاء مرسوم نانت (الذي سبق أن أشرنا إليه، كونه ألغى القبول بوجود أتباع المذهب البروتستانتي في فرنسا)»[45]. وينبغي هنا التذكير بأن

(45) Patrice GUENNIFFEY, *La Politique de la Terreur*, *op. cit.*, p. 191.



كينيه هو مؤلف كتاب متفوّق، منسيّ كلياً اليوم، جمع فيه محاضراته في الكوليج دو فرانس حول المسيحية والثورة الفرنسية التي ألقاها سنة 1845 في إطار كرسي اللغة والأدب الأوروبي التي كان يشغلها منذ 1842، وهي المحاضرات التي أفضت إلى جعل غيزو (Guizot) يطرده سنة 1846 من الكوليج، بسبب آرائه الشجاعة جداً حول قيمة الحضارات الأخرى، وخصوصاً بسبب تهجّمه المتكرّر على اليسوعيين[46].

والحقيقة أنه سيتعيَّن انتظار الثورة الفرنسية حتى تمّحي نهائياً من المشهد المعارك بين البروتستانت والكاثوليك، وحتى يتمتّع اليهود والكاثوليك والبروتستانت بكل الحقوق التي يقدّمها المفهوم الجديد للمواطنية، الذي أنجبته الثورة الفرنسية. لكن هل تمكّنت هذه الثورة حقاً من تأمين الأسس

---

(46) Edgar QUINET, *Le Christianisme et la Révolution française*, *op. cit.*

نشير أيضاً إلى مقدمة جان-ميشال كورنو إلى أحد الدروس المُضمَّنة في هذا الكتاب Jean-Michel CORNU, («De la Renaissance) Orientale» والذي نشرته دار L'Archange Minotaure سنة 2003؛ وكذلك إلى المقدمة التي وضعها للدرسين الآخرين المجمّعين مجدّداً في هذا الكتاب («Deux leçons sur l'Islam»)، عند الناشر نفسه.



لحداثة لن تعود سلطتها وشرعيّتها موضوعتين على المحكّ مجدداً، كما كان حال سلطة الديار المسيحية الوسيطة وشرعيتها من خلال الآلام وأعمال التعذيب التي بيَّناها على امتداد الفصل هذا؟ إن الحرب الأهلية المُعمَّمة التي ميّزت نهاية العصر الوسيط والنهضة الأوروبية، ومن ثمّ الحروب المتواصلة عملياً التي كان الدِّين موظفاً فيها على كل المستويات ـ الإيديولوجية، العقيدية، اللاهوتية، الاجتماعية، السياسية والثقافية ـ هل خُتِمت نهائياً؟ أم أننا سنراها تقفز مجدداً في أشكال أخرى وفي ظروف أخرى، لكن بالوتيرة نفسها وبأعمال العنف والمجازر ذاتها، وهي قد أصبحت أكثر فتكاً، بسبب التقدم الحاصل في وسائل العنف وإمكانيات إبادة العدو؟

لكن ربما تكون القطيعة الأعمق التي أدّت إليها الحروب الدينيّة هي ختام ما يمكن أنْ نسمِّيه «زمن انتظار نهاية الكون»، الذي تميزت به المسيحية، مقابل التصوُّر الدوري للزمن الذي ساد تصوُّر ثقافة اليونان القديمة. فهذا التصوُّر المسيحي أعطى الزمانَ غائيّةً وأفقاً زمنياً مختوماً بالعودة المُعلنة للمسيح على الأرض لوضع حدّ لعذاب الإنسان وللقضاء نهائياً على الشر (المتمثل في المسيح الدجّال) وإقامة «يوم الدِّين». لقد ظهرت الحروب الدينيّة الأوروبية لمعاصريها كأنها حروب أُخروية تُنذر بنهاية الأزمنة؛ لكنَّ حصيلتها كانت فتح الطريق أمام التصور الحديث لزمن «مفتوح»، غير مقيّد،



دنيوي، الذي حل محلّ زمن الانتظار الدِّيني لنهاية العالم.

مع الدخول في هذه المرحلة، أصبح العامل السياسي مستقلاً عن العامل الديني، والانتظار الأُخروي الذي شهد ذروته طيلة قرن ونصف القرن من الغليان والعنف الديني المتواصل، امّحى لمصلحة مستقبل مفتوح ما عاد مبنيّاً على النبوّة الدينيّة، بل على انتظار تقدُّم البشرية نحو أفضل أشكال التنظيم الاجتماعي. هذا المسار وصفه وصفاً مرموقاً الفيلسوف الألماني رينهارت كوسليك (Koselleck)، أحد أفضل منظِّري التاريخ عندما كتب: «منذ ظهور مذهب الإنسانوية (humanisme) كانت المفاهيم ذاتها ـ هذه الثلاثية المكوَّنة من أزمنة قديمة، عصر وسيط وأزمنة حديثة ـ موجودة حقاً؛ لكنها لم تُفرض على التاريخ بمجمله إلّا ببطءٍ، انطلاقاً من النصف الثاني من القرن السابع عشر. منذئذٍ، بدأ العيش في زمن جديد ووعى الناس أنهم يعيشونه. هذا الشعور يتباين وفقاً للأمم وللفئات الاجتماعية، ولكن ها هنا حالة ينبغي فهمها، بوصفها أزمة الوعي الأوروبي، بحسب تعبير ب. هازار (Hazard)»[47].

عندها دخلنا في عصر النبوّات العلمانية، أو في زمن

---

(47) Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1990, p. 27.



«التنبؤات» (pronostics)، بحسب تعبير كوسليك، حول أفضل طريقة لتنظيم إتمام سعادة البشرية وتعجيلها. فمنذ ذلك الحين أصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام تجارب جديدة متحرّرة من نفوذ الغائية الدينيّة للتاريخ الذي كان سائداً حتى ذلك الحين. وهكذا فإنَّ الثورة الفرنسية، بدلاً من أن تكون ذلك الحدث المنعزل و«المخيف» في نظر مناوئيها، كانت نتيجةً مباشرةً لتلك الثورة الكبرى في مفهوم الزمن وتصوّره، الذي صار مفتوحاً بدلاً من أنْ يكون مختوماً بالانتظار الأُخروي، نتاج الثقافة المسيحية. كما أنَّ أي تحليل لأزمة الشرعية التي تُصيب اليوم تصوّراتنا الحديثة لا يمكنه أنْ يتجنّب العودة إلى منبع هذه الحداثة، أي ما كانت تمثّله الحروب وأساليب العنف الدينيّة في تاريخ أوروبا. فنحن حين نحاول تغييب كل هذا الإرث التاريخي من ذاكراتنا لكي نحاكم وندين بشدّة الإيديولوجيات الثورية، إنما نحرم أنفسنا من فهم الأزمة المتعدّدة الأشكال التي يتجادل بشأنها ويتخبّط فيها العالم الراهن.

زدْ على ذلك أنَّ الأزمنة الحديثة، كما يفسّرها كوسليك تفسيراً ممتازاً، جعلتنا نعود إلى عصر جديد من الانتظار، هو عصر تعميم الثورة لمصلحة الحرية والمساواة الاجتماعية. فلا بدّ للثورات من أنْ تفيد البشر كافةً، كما يشرحه عندما يقول: «إن المسألة التي تطرح نفسها، بتطبيقها على الوضع السياسي لعالمنا الرّاهن، هي مسألة معرفة العلاقات القائمة بين



الشرعية المؤقنمة والمحصورة للحرب الأهلية وبين الشرعية الأساسية للثورة العالمية الدائمة. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية وأرضنا طريدة وابلٍ من الحروب الأهلية يبدو أنه يشقُّ لنفسه طريقاً بين القوى الكبرى وهو ينهش كل شيء في طريقه»[48].

في الفصلين التاليين، سنحاول تفسير رهانات الصراعات الجديدة التي مزّقت أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين. كما أننا سنبذل قصارانا لتبيان نقاط التواصل والانقطاع في التاريخ الأوروبي، الذي رأينا كيف توطّد كمحرّك للتاريخ العالمي انطلاقاً من القرن الخامس عشر، عندما انطلق لغزو العالم، بعدما طرد الدِّين الإسلامي من أراضيه.

(48) *Ibid.*, p. 76.



4

الحداثة بوصفها أزمة الثقافة والسلطة

■ إذاً، أعاد لنا فلاسفة جُدُد ومؤرّخون جُدُد رسم ديكورات العالم، وأنشأوا نظاماً جديداً للحقيقة حيث تنصهر عودة الدِّيني ومبادئ الأخلاق والنظرة «العنصرية» إلى العالم في مفهوم «الحضارة» الغامض ذاته. وبهذا المفهوم تعلّقت على نحو تعزيميّ مفردات الديمقراطية والحرية والعولمة وقانون الأسواق. فمنذ هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001، استأنف الخطاب السياسي السائد، أكثر فأكثر، البنية التي كانت بنيته إبّان الحرب الباردة، على الرغم من المتغيّرات الكبرى في المشهد العالمي. فـ «محور الشرّ» تلا «أمبراطورية الشرّ» المجسدة في الاتحاد السوفياتي، بحسب التعبير الذي أطلقه رونالد ريغان؛ وقد حلّ «الإرهاب» ـ الذي لم يعد هناك شكّ، في النظرة الغربية إلى العالم، بلونه الإسلامي ـ



محلّ الاعتقاد بالخطر الشيوعي على نظام العالم، وهذا ما يعزّز أطروحة «حرب الحضارات».

الأزمة غير المكتملة
لإعادة تأسيس الغرب

□ تُشكِّل الاستعانة بالدِّيني الوسيلة المركزية التي من خلالها أصبحنا نكوّن نظرة إلى العالم والتاريخ متميزة بتصوُّر صراع دائم بين الخير والشرّ. وجرى بقفا اليد استبعاد كل تحليل سياسي متأنٍّ ودقيق، يحاول تحديد الرهانات الوضعية الجارية ميدانيًا، بوصفه خليقاً بإلحاق الضرر بالوحدة الضرورية داخل الكتلة الحضارية لمواجهة الأخطار الجديدة التي حدّدتها الولايات المتحدة: محور الشرّ، الإرهاب، أسلحة الدمار الشامل، الفاشيستية الإسلامية. وكما رأينا صارت هويّة «الغرب» العملاقة يهودية-مسيحية حصراً، متخلّيةً عن إنسانويتها العلمانية والكوسموبوليتية.

غير أنَّ هذه الثورة، التي تبدو شاذّة ومتراجعةً في نظر معايير العقل والإنسانية الكلاسيكية، يمكن اندراجها بطريقة منطقيّة جداً في أزمة الحداثة والثقافة الأوروبيتين التي وصفتها الفيلسوفة الألمانية الكبيرة حنّة آرندت بكثير من العلم والحسّ السليم من خلال أعمالها كلها. وبشكل خاص، تصف حنّة آرندت في مؤلفها أزمة الثقافة، المسار التدميري، الأكّال،



للفلسفات الحديثة، التي تُرجعها إلى ديكارت، بالنسبة إلى مفاهيم التراث والسلطة والحرية والحقيقة التي قامت عليها الحضارة الغربية. فهذه الحضارة قامت، في نظرها، على اقتران الفلسفة الإغريقية بقداسة مفهوم «التأسيس» والأجداد، الموروث عن القانون الروماني. وبحسب تحليلها، فإن الكنيسة، مقابل انقطاعها عن رسالة المسيح الأصلية، وهو حصل منذ القرن الميلادي الخامس، اندرجت في تلك الطاحونة الرومانية المزيّنة بالفلسفة الإغريقية. وهذا يفسِّر نجاحها في الديمومة، بتواصل تراثٍ متجدِّد يضمن بقاء السلطة حتى عصر النهضة، التي شاءت أن تكون عَوْداً إلى الينابيع الإغريقية-الرومانية. هذا العَوْدُ إلى الينابيع ألهم الثورة الفرنسية، التي لعبت بالرموز الرومانية القديمة وسَعَتْ إلى تكوِّنها الذاتي في عمل مؤسِّس لعالم جديد. كذلك هوالحال بالنسبة إلى الثورة الأميركية والثورة الروسية. كما تفسّر آرندت كيف أمكن أنْ تكون المدارس الفلسفية الهيغلية، الماركسية والنيتشوية محاولات لإنقاذ التراث الذي قامت عليه الحضارة الغربية حتى ذلك الحين، مكتشفةً فيه أو مجدّدة اكتشاف الأسس التي أتاحت المتغيّرات التي يستلزمها تطور العلوم والثورة الصناعية، ومنحتها شرعية ما.

«لأنَّ إذا كان من حقّي الاشتباه، كتبت آرندت، بأن أزمة عالم اليوم هي جوهرياً أزمة سياسية وأنَّ «انحطاط الغرب» يكمن جوهرياً في انحلال الثالوث الروماني للدِّين والتراث



والسلطة، وفي الانحطاط الملازِم للمؤسسات الرومانية خصوصاً في المجال السياسي، فإنَّ ثورات العصر الحديث ظهرت كأنها محاولات جبّارة، لوصل الخيط التراثي المقطوع، وللاسترجاع، بتأسيس هيئات سياسية جديدة، لما أدّى خلال قرون كثيرة إلى إعطاء شؤون البشر كرامة وعظمة»[1].

وتضيف: «مهما يكن الأمر، فإنَّ الثورات، التي نعتبرها عموماً بمثابة قطيعة جذرية مع التراث، تظهر في سياقنا كأنها أحداث لا تزال فيها أفعال البشر البرّاقة مُستلهمةً ومستمدّة قوتها الأعظم من أصول ذلك التراث. فهي تبدو كأنها الخلاص الأوحد الذي قدّمه هذا التراث الروماني-الغربي لمواجهة الظروف العصيبة. إنَّ كونَ مختلف ثورات القرن العشرين، بل أكثر من ذلك كل الثورات منذ الثورة الفرنسية، قد ساء مسارها وأدّت إلى العودة إلى العهد السابق أو إلى الطغيان، يبدو مؤشّراً على أنَّ حتى هذه الوسائل الخلاصية التي أتاحها التراث قد أصبحت غير مناسبة. فالسلطة كما عُرِفت في الماضي، التي وُلِدت من تجربة التأسيس الرومانية

---

(1) Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 183.
(الطبعة الإنكليزية الأصلية، 1954).



والتي جرى تأويلها في ضوء الفلسفة السياسية الإغريقية، لم يجرِ تجديد تأسيسها في أي مكان، لا من قِبل الثورات ولا بالوسيلة الأقل وعداً بالعودة إلى العهد السابق، وخصوصاً لا من قِبل الأحوال الفكرية والتيارات المحافِظة التي تجتاح أحياناً الرأي العام. ذلك أن العيش في مجالٍ سياسي من دون السلطة ومن دون المعرفة الملازمة بأن مصدر السلطة يعلو بشكل مطلق على جهاز الحكم وأولئك الذين هم في سدّة الحكم، يعني أنَّ المرء يجد نفسه مجدّداً في مجابهة المشكلات الأولية لعيش البشر المشترك، من دون الثقة الدينيّة ببداية مقدسة، ومن دون حماية معايير وأعراف السلوك التقليدية، وتالياً البيّنة، الواضحة»[2].

إذا تبنّينا تحليل آرندت لفهم الخطاب السياسي السائد اليوم حول «عودة» الدِّيني ـ التي تخدم عملياً، كما رأينا، إضفاء الشرعيّة على الاستعانة بالدِّيني وفقاً للنمط الأشدّ أصوليةً وحرفيّةً ـ يغدو ممكناً فهمُ دوافع هذا الخطاب وجمهوره، ليس في الولايات المتحدة وحدها، بل أيضاً في أوروبا، على الرغم من التضاؤل المتواصل فيها للممارسة الدينيّة. لقد بلغت ذروتها أزمة السلطة المرتبطة بالممارسة الوظيفية للحكم

(2) *Ibid.*, pp. 184-185.



كما صنعها العلم الحديث، مع فشل الثورات الحديثة (الروسية، الصينية وثورات العالم الثالث الأخرى) في خلق أشكال جديدة لسلطة سياسية شرعية ومستديمة.

والحال، يمكن اعتبار انهيار الاتحاد السوفياتي بمثابة آخر أشكال الفشل هذه، التي أثارت ظواهر الاستعانة بالدِّيني للحفاظ أو لإحياء تراثٍ مُتلاشٍ منذ أمدٍ بعيد. فمأثرة المسيحية القائمة على انصبابها في عالم المؤسسات الرومانية وعلى إبقاء مفاهيم السلطة والتراث الرومانية فعّالة، لم تتمكّن من التجدُّد في الأزمنة الحديثة. واللجوء الكاريكاتوري إلى الدِّيني المسمَّى يهودياً-مسيحياً، والذي يمكنه من هذا المنظار الغربي أنْ يكون في حالة حرب «حضارية» مع عالمٍ ظلَّ منغلقاً في الهمجيّة و«الإرهاب» المجسِّد لقوى الشرّ، إنما يُستعمل كتعويضٍ عن فقدان مُعمَّم لمصداقية معاني الحياة المجتمعية الخاصة بمختلف مسارات مرحلة ما بعد الحداثة. من هنا نجاح الديكورات الجديدة التي تُوهمنا بقيام تأسيسٍ جديدٍ يُبنى عليه، في نطاق تواصل التراث الدِّيني، مع التشديد على القيمة المركزية الكائنة في الحرّية الفردية.

إن أحد الرموز المركزية لإعادة التأسيس هذه قد تبلورت لاحقاً حول ظهور دولة إسرائيل، الأيقونة الحقيقية للعَوْدِ الدِّيني، بالمعنى الأصوليّ والحَرفيّ، الذي يربط ممارسة العلم والديمقراطية بمطلب إعادة تجسيد المصدر الأول للتوحيد، اليهودية. من هنا أيضاً، في هذا البناء الجديد



للتراث، إجلاءُ التراث الروماني-المسيحي (والإغريقي-الروماني) لمصلحة «تراث» يهودي-مسيحي لم يكن كائناً ومحسوساً حتى ذلك الحين، إذ إنّ التوحيدَيْن قد عاشا في تعارضٍ لاهوتيّ شديد وحالة خصام مطلقة. ومن هنا أيضاً وأيضاً صعوبة نقد دولة إسرائيل أو دعم المقاومة الفلسطينية في مواجهة الاحتلال وقضم الأراضي المحتلة بتوسيع المستوطنات السكانية، أو أيضاً صعوبة تطبيق الأحكام الكلاسيكية للقانون الدولي على هذا النزاع.

كان هيغل وڤيبر من أوائل الذين استعملوا في أعمالهما، وفي أحيانٍ نادرة، تعبير «التراث اليهودي-المسيحي»، في محاولة منهما لجعل التوحيد عموماً، وليس المسيحية وحدها، أساس العقل الحديث و«الروح». لكن، وبشكل مثير، ما برح ثالث الأديان التوحيدية، الإسلام، مُستبعداً من هذا الحقل الميتولوجي والنسابي للغرب، فيما دوره كمُوصِل وناقل لثقافة الشرق في القرون الوسطى ـ المتطورة للغاية حينذاك والمنفتحة على الثقافات الأخرى إلى الغرب ـ لا يمكن إسدال ستار الصمت عليه. (مع ذلك، هذا ما يفعله منذ أمد طويل عددٌ من المفكّرين الأوروبيين، كالفيلسوف الفرنسي فيليب نِمو (Nemo) مثلاً، الذي حاول تثبيت ذاكرة الغرب الدوغمائية، والذي استبعد باستخفاف كلّ احتمال لتأثير العالم الإسلامي في الغرب: «لدينا دليلٌ غير مباشر



على أنَّ فكر الغرب العلمي لا يدين بشيء جوهري للعالم الإسلامي، في واقع أنَّ فكر ابن رشد لم يكن له غدٌ في الإسلام ذاته. وتالياً، لم تعرف المجتمعات المُسلمة تطور العقلانية والعلم ذاته، ولا البروميثوسية(*) العاملة على تعجيل التطور، المميّزة للمجتمعات الغربية. إنها حقاً علامةٌ على أنَّ فكراً آخر كان يسود في الإسلام»(3).

بهذا المعنى يمكن اعتبار إسرائيل بمثابة «مرحلة» أخيرة لحداثةٍ باحثةٍ عن شرعية دينيّة لضمان إعادة تأسيس للثقافة

(*) نسبة إلى البطل الأسطوري اليوناني (Prometheus) الذي اشتهر بجهوده الجبارة.

(3) أنظر: Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident? op. cit.*, p. 142.

هنا لا يقوم فيليب نِمو بغير مواصلة تراث بدأه إرنست رينان في خطابه الشهير لافتتاح محاضرات اللغات العبرية والكلدانية والسريانية، سنة 1862 في الكوليج دو فرانس: «إنَّ الإسلام هو النقيض التام لأوروبا. [...] فالإسلام هو ازدراء العلم، إلغاء المجتمع المدني؛ هو التبسيط المرعب للفكر السامي، الذي يُقصّر الدماغ البشري، [...] ويغلقه عن كل بحث عقلي». أنظر نص هذا الخطاب في: Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Presse Pocket/Agora, Paris, 1992, p. 198.

وكذلك تحليلنا المفصّل لمجمل هذا النص المؤسس لكُره الإسلام في: Georges CORM, *Le Proche-Orient éclaté, op. cit.*, pp. 106-111.



الأوروبية، وهي شرعية ظلت مفقودة حتى ذلك الحين. ناهيك بأننا قد ذكرنا في الفصل الثاني السهولة التي واصلت بها الثقافة الأوروبية اعتبار الهويّة الدينيّة كمعيار ممكن قبوله لوجود «أمّة» أو كمبدإٍ بنّاءٍ في النظام الدولي، حينما يتعلق الأمر بمناطق خارج أوروبا (إنشاء باكستان سنة 1947، إنشاء إسرائيل سنة 1948، تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي سنة 1969، الثورة الدينيّة الإيرانية سنة 1979، وفي سنوات 1980 تعبئة ألوف الشبّان العرب تحت راية الجهاد للذهاب إلى محاربة القوات السوفياتية في أفغانستان).

إذاً، ليست استعانة القوى الغربية المعاصرة بالدِّيني وليدة الأمس، بل تندرج في تواصل سوابق كانت وراء نزاعات عديدة ولامتناهية، صارت عابرة للقوميات. من هذا المنظور، إنَّ تحوُّل العالم تحت وطأة القوة المتعاظمة للتقنيات، والإيمان بسيطرة ممكنة على مسار التاريخ لتسريع مجراه، والجهود الفكرية لاختراق «نظام الأشياء» بغية تفسير كل محرّكاتها وأحداث انقلاب فيه، قد تكون كلها وراء التقلّبات المأسوية وأعمال العنف في القرن العشرين: البولشفية، الفاشية، النازية، المحرقة والحربين العالميتين.

وإذا تخطّينا الانتهازية السائدة في تدبير الشؤون الدولية، فإنَّ معاودة تأسيس العالم بالدِّيني تعمل مع ذلك كعلاج وهميّ لما كان الفيلسوف الفرنسي الصوفي الذي أسلم، رينه



غينون (Guénon) يسمّيه «أزمة العالم الحديث»[4] أو لما كانت حنّة آرندت تصفه بـ «أزمة الثقافة»، وهي أزمة روحية في أساسها عند الأول، وفلسفية وسياسية جوهرياً عند الثانية.

أزمة فلسفات التاريخ

□ منذ النهضة الأوروبية، جاءت فلسفات التاريخ لتحلَّ مكان الهيكليات اللاهوتية الكبرى للعالم منذ القديس أوغسطين، والتي أنتجتها المسيحية الممأسسة. فهي تشكِّل المميِّز الأوضح للحداثة، من حيث زوال استقرار العالم ونظام الأشياء الذي يتمّ بناء على الفعل الأولي المؤسس للدين. فبينما كان انهيار الأمبراطورية الرومانية يُعتبر حتى ذلك الحين بمثابة فعل للمشيئة الإلّهية التي سمحت بانبثاق المؤسسة «العالمية» للمسيحية، صار هذا الحدث موضوع مساءلة شديدة ذات طبيعة وضعانية عن أسباب عظمتها، وكذلك عن أسباب انهيارها.

إن العالم الأوروبي حين اكتشف عوالم أخرى، واحتكَّ بحضارات أخرى (خارج المدار التوحيدي، الإسلامي والمسيحي حَصْراً على وجه التقريب)، إنما أصبح قلقاً على استمرار حضارته الخاصّة. فهو أصبح يرى ذاته تماماً في

---

(4) René GUÉNON, *La Crise du monde moderne, op. cit.*



تأسيس المسيحية له، بصفتها وريثة الأمبراطورية الرومانية، لكنه صار يخشى انحطاطاً جديداً ناجماً عن أسبابٍ بشرية خالصة ـ طالما أنَّ اللَّه لم يعد المنظِّم الأعظم لنظام الأشياء، حيث بات يُرى، منذ ذلك الحين وبنحو واضح، أن تدخّل الإنسان يلعب أيضاً دوراً مركزياً في مسار الحضارات. من هنا هذا الالتباس المميّز للثقافة الأوروبية، التي يتجاذبها ما يسمِّيه عالم السوسيولوجيا الألماني الشهير ماكس ڤيبر (Weber) «خيبة أمل» العالم، جرّاء فقدان المفعول «السّحري» للدِّين، والتوجّس من انحطاط الحضارة الغربية؛ فهي حضارةٌ منخورةٌ في آنٍ بهذا «الخُسران للمعنى» (الذي كان يؤمّنه الدين) من جهة، وبالتباهي اللامحدود إلى درجة العنصرية والنرجسية، اللتين أثارتهما مآثرها التقنيّة وانفجار القوى المنتجة والرفاهية المادية وتأسيس الحرية الفردية على حساب كل القيم التقليدية، من جهة أخرى. فكل فلسفات القرن العشرين، التي فقدت الثقة الكبيرة بالذات التي تميّزت بها فلسفات القرن التاسع عشر، تعبِّر عن هذا الوجود الرديء الذي كانت الرومانسية من روّاده على الصعيد الأدبي، فنادت بالعودة إلى الينابيع، وجعلت من الشرق المتوسطي مزاراً أو محجّاً صوفياً. وكما رأينا في الفصل الثاني، هذا النمط من الرومانسية غذَّى أيضاً الحُمَّى الاستعمارية وأسهم في إناطتها بشرعية قوية، مندرجة ومرتسمة في سياق الصورة النرجسية التي كوَّنها الغرب عن ذاته وعن توجّهه إلى تجديد العالم.



من الواضح، في كل الأحوال، أنَّ فلسفات التاريخ التي أنتجتها الحداثة الأوروبية والتي قامت على تراتبية الحضارات والدّيانات والثقافات، إنما أنتجت أزمات في كل مكان: في قلب أوروبا ذاتها، مع بروز الفاشيّة والنازية؛ وخارج العالم الغربي، اينما سَرَتْ وجَرَتْ وحيثما لم تنجح بشكل أفضل في تأمين الاستقرار والازدهار. لكن، أينبغي حقاً تجريم تركِ التراث بمحتواه الدِّيني والمؤسِّس، كما ذهب إلى ذلك جميع المفكرين المحافظين الأوروبيين، الأعداء الشديدين للثورة الفرنسية ولمبادئها السياسية ـ وكما تذهب اليوم إلى ذلك الفلسفات السياسية الجديدة الرائجة التي تحاول أنْ تصالح اللجوء الأميركي إلى التراث الدِّيني مع الديمقراطية والحرّيات الفردية، لتسويغ استبدادية دولية بمرجعية خُلُقيّة مطلقة؟

فإذا ذهبنا، مع حنّة آرندت، إلى أنَّ الحداثة تُعتبر لحظة تأزّم في الهيكل التراثي الضامن للاستقرار والسلام، فإننا لا نشكُّ في أن الوضع المعيش للحضارة الغربية عند عتبة القرن الواحد والعشرين ما برح بعيداً جداً من النجاح في تهدئة الأزمة هذه. فوق ذلك يمكن، في تصوُّرٍ كهذا، التأكيد أنَّ العالم يعيش اليوم مرحلةً إضافية، ربما ذروةً، في محيط فكري وثقافي مُفقر أكثر فأكثر: ديكتاتورية الأسواق الاقتصادية، رؤىً سياسية متصلّبة وضيّقة، خطابات تنذر بنهاية الكون بسبب التهديد الذي يُثقِل به الإرهاب مستقبل البشرية، فقدان كلِّ مثال اجتماعي خارج الخطب التقنوية أو



الاقتصادوية حول ضرورة اجتثاث الفقر، ومكافحة الفساد، وإقامة حسن التدبير والشفافية في إدارة شؤون العالم.

لكن إذا عدنا قليلاً إلى الوراء، إلى جذور هذا القلق، فلا ينبغي تجريم الثورة الفرنسية وبدائلها خارج أوروبا، بقدر ما ينبغي تجريم تضافر عوامل عدّةً سابقة للثورة، وبنحو خاص انهيار سلطة الكنيسة الرومانية واكتشاف العالم الجديد. فالشكل الجديد لإبادة الآخر، كما رأينا، بالحرب الشعبية الشاملة، حيث المواطن على سلاحه، إنما جاءنا من الحروب الدينيّة. ثم إنَّ الحروب الثورية استرجعت هذا الشكل من العنف وضخّمته، وقد كانت هي أيضاً ذات تلوين قومويّ، جاء هو نفسه من انهيار السيادة الإلّهية، المنقولة إلى الشعب المتجسِّم في أمّة. وحين صار التفكير السياسي يأخذ طابعاً تاريخياً وفلسفياً، أهمل أهميّة الحروب الدينيّة الداخلية في أوروبا. أقلّه أن التحليل قد انصبّ بكيفيّة شبه حصرية على الطبيعة «التحريرية» لتلك الحروب بالنسبة إلى العقل البشري، في حركة التاريخ. حاولت الفلسفة الهيغلية أنْ تعطي تلك الحركة دلالة مصالحةٍ بين غائيّة التاريخ المحدَّد بالتراث الدِّيني وبين التاريخ العادي، الدنيوي، المنكبّ على التقدّم، والذي رصّنته وصاغته فلسفة الأنوار.

على هذا النحو صارت الفلسفة بديلاً للاهوت واكتسبت فلسفة التاريخ مع هيغل مقام المعرفة الأرفع، الذي كان يجسدها حصراً اللاهوت حتى ذلك الحين. ففي نظر هذا



الفيلسوف، لم يعد تاريخ البشرية ذلك الذي تكون فيه الرسالة الدينيّة والوحي الإلَهي عبر الأنبياء ثم عبر تجلّي اللَّه وتجسّده في المسيح، هي اللحظة المؤسسة؛ بل إنه أصبح تأريخ مسار تقدّم الروح البشري، حيث يُنظَر إلى الوحي الإلَهي بصفته مرحلة لازمة وضرورية، وليس بوصفها نهاية للتاريخ أو بمثابة إقامة نهائية لإطار ثابتٍ يعيِّش الدِّين الإنسان فيه. لم يعد الدِّين غايةً «بذاته ولذاته»، كما كان يمكن هيغل أنْ يقول، بل هو أداة لتقدّم الروح والعقل[5].

من المحتمل أنْ تكون الهيغلية، وهي في صميم الحداثة الأوروبية بعددٍ منْ جوانبها (بما فيها الجوانب الأكثر استبداديةً ونرجسية)، قد أجرَتْ أنجحَ توليفٍ بين حالات التوتّر الناشئة عن المجابهة بين الفكر الدِّيني التقليدي والفكر الوضعي المتكوِّن خلال الحروب الدينيّة من جهة، وبين الحركة الملازمة المتحدِّرة من اكتشاف المجتمعات خارج أوروبا، عن الحضارات الأخرى وعن الفضول العلمي الذي يميِّز عالم النهضة الأوروبية، من جهة ثانية. محلَّ عالم الشك الميتافيزيقي حول معنى الوجود البشري الذي استهلّه ديكارت، أحلّت الفلسفة الهيغلية رؤيةً تريد أن تكون

---

(5) أنظر بنحو خاص: Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1954; et *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*



تصالحية، توفيقية، مُحترِمة في آنٍ للتأسيس على التراث الدِّيني ولحركة تطوّر عقلانية الفكر البشري.

من هنا، في رأينا، النجاح الهائل لهذه الفلسفة، الذي سيؤدِّي لاحقاً إلى ولادة إيديولوجيات القرن التاسع عشر الدنيوية الكبرى، الوضعية، التاريخانية والماركسية. في الرؤية الهيغلية للتاريخ يُعتبر التوحيد بمثابة مرحلة كبرى من تطورات الروح البشري. فهو الذي استبدل التصوّر الدائري للتاريخ، العزيز على اليونانيين، بتصوّر أُخروي حيث انتظار أحداث مقبلة (عودة المسيح إلى الأرض، أو مجيء المسيح المنقذ بالنسبة إلى اليهودية) يخلق توتّراً دائماً، يسمح بتطوّرات الروح من خلال اللاهوت. مكان رؤية الإغريق الحَدَثيّة البطولية للتاريخ، حلّت الرؤية الشمولية، العالمية والعقلانية المفترضة للتوحيد الذي وطّد في الوقت نفسه، أقلّه في الرؤية المسيحية، الفرد في صدارة الشأن التاريخي، وليس الأجداد أو القبيلة: فالخلاص يمكن نيله على المستوى الفردي وليس على المستوى الجماعي[6].

---

(6) وصف هذا المسار عدد من الفلاسفة والأنتروبولوجيين، سيما لويس دومون (Dumont) ومارسيل غوشيه (Gauchet) في فرنسا، وهانز بلومنبرغ (Blumenberg) في ألمانيا، خصوصاً في كتابه: *La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999.
لكن، عملياً، وخلافاً لما يقرّره هؤلاء الكتّاب (الذين يمكن أنْ نضيف



إنَّ حركة المصالحة هذه بين الدِّين والعقل التي أرسى هيغل ركائزها الكبرى، ستقوم بلا ريب بدور التأسيس لـ «غربيّة» حديثة في الثقافة الأوروبية، أي لإعادة كتابة التاريخ الأوروبي لإناطته بوحدة وبعقلانية منذ اللحظة التوحيدية المؤسِّسة. تدرّجياً سيجري تأهيل العصر الوسيط حتى لا يعود معتبراً كمرحلة انحطاط وظلامية: فقد صار غرفة الانتظار التي تُحضَّر فيها التطورات المقبلة؛ وجرى إبراز أعمال بعض اللاهوتيين الكبار على أنها طليقة العلمانية والفكر العقلاني. فعلى الرغم من تقلّبات تاريخ أوروبا منذ انهيار الأمبراطورية الرومانية، وظهور وزوال كيانات سياسية متباينة القوام والطبيعة، انكبّ البحث التاريخي منذ هيغل على إظهار وحدة الحضارة المسمّاة غربية وتواصلها. حتى إنَّ الحروب الدينيّة جرى إدراكها، على الرغم من أهوالها ومن همجيّتها الجديدة، كأنها مرحلة كبرى من مراحل تقدّم البشرية، المتجسّد في التاريخ الطليعي للغرب. سيكمّل ماكس

= إليهم الاختصاصي الألماني في السوسيولوجيا نوربر الياس (Elias))، الخلاص في فكر هيغل هو جماعي أكثر مما هو فردي، من خلال العقلانية المتجسّدة في الدولة. من هنا الجوانب التسلطية في فكر هيغل، التي سينتقدها كارل بوبر بنحو خاص في مؤلفه الشهير (Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris, 1979).



ڤيبر التأسيس الهيغلي لتاريخ الغرب المعاد تكوينه على هذا النحو، جاعلاً من البروتستانتية عنصراً مركزياً في الحضارة الأوروبية، سيما في جوانب تقدّمها المادي والاقتصادي. وهكذا تمّ تسخير أوسع لتراثٍ أنتروبولوجي وسوسيولوجي بدأه مونتسكيو وضخّمه هيغل، قوامه إقامة علاقة مباشرة بين الدِّين وتقدّم العلم والعقل.

إنَّ إيديولوجية «إستثنائية» الغرب بالنسبة إلى الشعوب والأعراق والأمم والحضارات والديانات الأخرى، التي حاولنا وصفها بخطوطها العريضة في مؤلفٍ آخر[7]، ترتدي هنا شكلها الأتمّ والأكمل. وإنَّ وظيفية هذه الإيديولوجيا متعدّدة. فهي لا تفيد في شرعنة القوة العالمية المكتسبة (وتالياً شرعنة الغزوات الاستعمارية الكبرى أو الهيمنة على إدارة النظام الدولي الحديث الذي يربط الدول بعضها ببعض) وحسب، بل تفيد أيضاً في المصالحة، حتى داخل كتلة البلدان «الغربية» الكبرى، بين الآراء المحافظة للمتشوّقين إلى الأشكال السلطوية القديمة وبين آراء «التقدميين»، المؤيدين لإطاحة تلك الأشكال السلطوية التي يُنظر إليها كأنَّها غابرة وكأنها عقبة في وجه التقدّم.

(7) جورج قرم، شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، م. س.



«الحرب الأهلية» الأوروبية وتداعياتها العالمية

□ لو كان لا بدّ من أنْ نعزو استثنائيةً ما إلى تاريخ أوروبا بالمقارنة مع تاريخ قارات أو حضارات أخرى، فهي بالذات استثنائية هذه «الحرب الأهلية» شبه الدائمة التي توطّنت في صميمها منذ الحروب الدينيّة والنهضة الإيطالية (حيث صار الفيلسوف السياسي الإيطالي الكبير مكيافيلي (Machiavelli)، المنظِّر الأكبر للحروب بين الدول، الذي ابتكر مفهوم «الأهداف العقلانية» للدولة (raison d'État)). وما الثورة الفرنسية سوى مرحلة، حَرِجة حقاً، من تلك الحرب بين تصوّرات تقليدية للسلطة وتصوّرات جديدة بكل أشكالها المختلفة ـ هي نفسها في تطوّر دائم. فكما رأينا، وخلافاً لما يقرّره التأريخ الجديد الذي وصّفناه في الفصل الأول، إنّ هذا التطور لم يكن بلا صلةٍ مع المرحلة السابقة من الحروب الدينيّة؛ لكنه يشكّل بنحو ما تتمّتها وتجاوزها، تماماً مثلما كانت المسيحية ترى نفسها بالمقارنة مع اليهودية.

كذلك، اتّسم تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر بانفجارات ثورية تستند إلى مبادئ الثورة الفرنسية، مناديةً بتطبيق مبدإ تحرير القوميات، الحديث جداً آنذاك. كان لهذه الانفجارات تداعيات في محيط أوروبا المباشر: روسيا، البلقان، السلطنة العثمانية والسواحل العربية المتوسطية (راجع سابقاً، الفصل الثاني).



إنَّ تحالف القوى الأوروبية التي قامت بعد انهيار الأمبراطورية النابوليونية، حاولت الحدّ من الصدامات المباشرة بين تلك القوى وتنظيم توسّعها خارج أوروبا، الذي تصاعد مع تطوّر النزوة الاستعمارية الكبرى. فحرب القِرم (Crimée) (1853-1856) أو الحروب البلقانية (1912-1913) ما هي إلّا «انزلاقات» دامية لم يتمكّن هذا التحالف من تجنّبها إبّان التفتّت التدرّجي للأمبراطورية العثمانية، الجارة المباشرة لأوروبا. كانت تلك الانزلاقات تُنذِر بالحرب العالمية الأولى، التي اندلعت شرارتها في البلقان. وخلافاً لرؤية مثالية لتاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر، كتلك التي يمكن أن نجدها لدى الشخصية الفرنسية المرموقة بكتاباتها السياسية، ريمون آرون (Aron)، لم يكن هذا التاريخ أبداً تاريخ قرنٍ سلميّ[8]، بل كان بالأحرى استمراراً لدينامية متناقضة وعنفيّة، شاء هيغل ثم ماركس أنْ يكونا من منظّريها «الديالكتيكيين». فمن ذلك الحين، جرى إفراغ الديالكتيك الهيغلي-الماركسي من معناه: إنَّ «مكائد التاريخ» أو العنف كـ «مُولِّد للتقدّم البشري» لم تصبّ إلّا في همجيّة الحربين العالميتين الفريدة من نوعها، وكذلك في ما لا يتناهى من

(8) أنظر: جورج قرم، أوروبا والمشرق، م. س.



حروب قاسية على أطراف أوروبا، ناجمة عن تصفية الاستعمار وعن الحرب الباردة.

إنَّ هذه الحروب، على مثال الحروب الأوروبية منذ الحروب الدينيّة، كانت في آنٍ حروباً أهليّة إيديولوجية وحروباً قومية أو حضارية، تخلط العديد من الجيوش النظامية أو فرق الأنصار، من شتّى البلدان (مختلف حروب إسبانيا، منذ الغزو النابوليوني حتى حرب 1936 الأهلية، يمكن استخدامها كأنموذج مثالي، بحسب المعنى القيبري للكلمة، للحرب الأهلية الأوروبية). إن حرب الخليج الأولى، إثر غزو العراق للكويت سنة 1990، ثم حرب أفغانستان وغزو العراق بعد هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001، وعلى الرغم من نهاية الحرب الباردة، تحتفظ بسمات الحروب السابقة نفسها، إذ استمرّت الكثافة الإيديولوجية، حتى لو تطورّت في الظاهر الصياغات والشعارات تحت تأثير الاستعانة السطحية بالدِّيني، سواء من قِبل الولايات المتحدة أم من قبل الحركات العنفيّة الموسومة بـ «الإرهابية»، التي تندِّد بهذه الهيمنة التي تصف نفسها بـ «الغربية» وتزعم أنها تستمدّ شرعيتها من المفهوم المتفجّر لـ «حرب الحضارات».

حول هذه النقطة، يصعب جداً القبول بالأطروحات التبسيطية للمؤرِّخ الألماني إرنست نولت (Nolte)، التي أتينا على ذكرها، والتي تَحصر مفهوم «الحرب الأهلية» الأوروبية



في المعركة ما بين ألمانيا النازية وروسيا البولشفية[9]. إنه يساهم على هذا النحو في جعل فظاعة النظرية النازية أقلّ حدّةً، وهو استغلّ في عمله بشكل سيّئ للغاية عناصر من فكر الفيلسوف الألماني الشهير نيتشه (Nietzsche)، المُكيَّف مع شيء من مختلف النظريات الأوروبية المحافظة والمُغتذي من العنصرية الأشدّ فتكاً، التي نهلها هتلر من أطروحات كره اليهود في التقاليد المضادة للثورة الفرنسية. نعرف أن مؤلف كفاحي (Mein Kampf) هو في الواقع كتاب ينضح بالهستيريا الحاقدة، الكارهة «لليهودي»، الماسوني، الكوسموبوليتي والبولشفي معاً، الذي لا هدف له سوى تدمير تفوّق الحضارة التقليدية لأوروبا الآرية؛ وأكثر من ذلك، ليس اليهود الأوروبيون في نظره سوى «حثالة» التأخر التناسلي والسلالي للروح السامية المتغلغلة في أوروبا، ملوّثةً أراضي «العرق الآري». في هذه الرؤية الخرافية والمجنونة، وكأنّ العالم على أبواب نهايته، يؤدي اليهود دور الروّاد الأساسيين، المحرّكين للبولشفية، آخر تجسيد، آنذاك، للوحش[*] أو المارد الثوري الذي يمكنه أن يواصل نخر ركائز السلطة

---

(9) Ernest NOLTE, *La Guerre civile européenne, 1917-1945, op. cit.*

(*) (Hydre): هِدرة؛ أفعوان خرافي ذو تسعة رؤوس، خطرُه دائم ومتجدِّد.



التقليدية، وتالياً نقض عظمة الحضارة الموسومة بأنها هندية-جرمانية أو آرية.

غير أنَّ الثورة البولشفية، في نظر نولت، ستكون الحافز الأساسي للنازية، التي «تجذّرت» يميناً بمواجهة صعود الشيوعية والوسائل التوتاليتارية للتعبئة التي استعملتها الدولة السوفياتية داخل حدودها وفي خارجها[10]. ويؤكد هذا المؤرخ: «لئن لم تتمكّن الحركات الفاشية من الولادة إلّا في مجال النظام الليبرالي، فهذا لا يعني مع ذلك أنها هي بذاتها تعبير أول عن الاحتجاج الجذري الممكن في هذا المجال. بالعكس، إنها تتجلّى دوماً وتحديداً بوصفها الجواب عن ذلك الاحتجاج الجذري، وفي البداية شَرَعت، في الأغلب، بالدفاع عن النظام ضد هجوم تبدو الدولة عاجزة عن مواجهته. فلا فاشيّة من دون استفزاز البولشفية»[11]. إضافةً إلى ذلك، يعتبر نولت ـ ولو فشلت المحاولات البولشفية للاستيلاء على السلطة في أوروبا بعد الثورة الروسية سنة 1917 ـ أنَّ ذلك «سيثير تعاطفاً واسعاً جداً مع المقاومة التي جابهتها، والتي استمدّت طاقتها من طبقات المجتمع العميقة،

(10) Ernst NOLTE, *Les Fondements historiques du national-socialisme, op. cit.*

(11) Ernst NOLTE, *Les Mouvements fascites. L'Europe de 1919 à 1945,* Calmann-Lévy, Paris, 1991, p. 15.



والتي كان يبدو أنها أنقذت الدولة. لولا ذلك التعاطف لكان من الصعب أن تبقى الفاشية الإيطالية بعد أزمة ماتيوتي (Matteoti)[*]، ولولاها لما تمكّنت خطابات هتلر الداعية إلى السلام من إيجاد آذان صاغية»[12].

خلافاً لرأي نولت الهُجَاسي هذا (الذي أيّده فرانسوا فوريه، مع بعض التمايزات القليلة، التي أعرب عنها في رسائلهما المتبادلة، المذكورة في الفصل الأول)، فإنَّ ما حرِّك هتلر لم يكن الخوف من البولشفية، بل الخوف من اليهود، الذين رأى فيهم المبتدعين الشيطانيين للماركسية والبولشفية. فقد فشلت الأطروحة الهيغلية الكبرى، الفلسفية والتاريخية، التي حاولت إعادة تأسيس السلطة على مصالحة العقل والدِّين، في ضمان السلم الأهلي في قلب أوروبا بالذات: ففي ألمانيا، بلد الفلسفة الكبرى والثقافة الموسيقية والأدبية الرفيعة، وُلِدت النازية، التي لم تتمكّن من فرض نفسها إلّا بتوليفةٍ أخرى، قاتلة، بين العنصرية المنفلتة من عقالها بحثاً عن ضحيّة استغفارية، عن كفّارة، جرى أخيراً تحديدها بوضوح (اليهود) وبين الحاجة إلى ترميم سلطة

(*) هو المناضل الاشتراكي الذي قاوم السلطة الفاشية في إيطاليا بشراسة وتم اغتياله بسبب ذلك.

(12) *Ibid.*, p. 16.



تقليدية ميّزت كل التاريخ الأوروبي منذ الحروب الدينيّة والإصلاح المضاد الكاثوليكي[13].

بهذا المزيج التفجّري حقاً، لأنه مثير جداً للانفعالات، استقطب الخطاب النازي حوله كل الآراء المحافظة والتقليدية في أوروبا وجعل من اليهودي الضحيّة السهلة، المكفِّرة عن

---

(13) من المفيد هنا أنْ نورد مجدّداً المؤرخ جاك پيرين، الذي يُقيم الصلة بين البروتستانتية و«القَبلية الجرمانية»: «من الطبيعي جداً أن تقطع اللوثرية، بحكم أنها تسجّل بالذات عَوْداً إلى تصوّرات الأصول الجرمانية، مع كل ما انطوت عليه المسيحية من فلسفة هلينية. فهي تحذف المعتقدَ للاكتفاء بالتوراة. فالاستعمال الدائب للعهد القديم، الذي أدخلته، مارس تأثيراً عميقاً في الفكر الألماني. أما الكاثوليكية، المكوّنة في الأمبراطورية الرومانية، فقد كانت في عقيدتها أكثر تأثّراً بمدارس الإسكندرية وإنطاكية، المتأثرة كلها بالفكر القديم أكثر من العهد القديم. ففي العهد القديم ـ حتى عصر المنفى ـ، اتّسم الدين اليهودي بسمة قومية في جوهرها، تتطابق تماماً مع مفهوم الدِّين القومي الذي كيّفته اللوثرية مع البنية الاجتماعية، ذات الأصل القَبَلي، لألمانيا. لم يكن في إمكان تأثير العهد القديم سوى تعزيز التصوّر الناجم بالضرورة عن الطابع القومي للدِّين، للشعب «المختار»، وهي فكرة تسود كل التاريخ اليهودي، كما ستكون في أساس الهيغلية وأطروحة «الشعب السيد»، *(Herrenvolk)*» (Jacques PIRENNE, *Les Grands Courants de l'histoire universelle, op. cit.*, p. 470).

على كلٍّ يمكن قول الشيء ذاته عن القومية من الطراز الأنكلو-سكسوني، البريطاني في القرن التاسع عشر، والأميركي حالياً.



آثار الحداثة المدمّرة. كان لهذه التوليفة تأثير مغناطيسي وتعبوي في شرائح واسعة من العالم السياسي الأوروبي، أوهَم القادة النازيين بأنهم كانوا قادرين على توحيد أوروبا، بسهولة، تحت رايتهم. بادئ الأمر انقضّوا عسكرياً على بلدان الليبرالية الديمقراطية، وهم يظنّون أنهم سيخضعونها ويوحّدونها تحت قيادتهم، قبل أن يهجموا على العدو الأكبر، روسيا البولشفية. وكما بيّن ذلك بشكل جيّد المؤرخ الأميركي آرنو ماير (Mayer)، فإنَّ ورطة غزو الاتحاد السوفياتي، المعركة الكبرى، هي التي أدّت في خريف 1941 إلى تصوّر ثم إلى تطبيق القادة النازيين لـ «الحل النهائي، أي القرار بإبادة كل اليهود في أوروبا»[14].

---

(14) Arno MAYER, *La «Solution finale» dans l'histoire, op. cit.*

هذا الكتاب أثار مجادلات عدّة، لأنه يبرهن على أن القرار الهتلري بالمباشرة في إبادة يهود أوروبا قد جرى اتخاذه بعد فشل الهجوم العسكري الألماني المباغت الـ *(Blitzkrieg)* ضد الاتحاد السوفياتي، الذي لم يعد يسمح بطرد اليهود خارج أوروبا كما كان النازيون يتصوّرون ذلك في فترة. عُومِل مؤلّف الكتاب بلا لباقة، ووصفه البعض بأنه «يعيد النظر في الحقيقة التاريخية للمحرقة». الواقع، في اللحظة ذاتها التي صارت فيها المحرقة، كما تم شرحه آنفاً، عنصراً مركزياً ووحيداً لـ «ذاكرة الغرب الدوغمائية»، اقدم هذا الكاتب في مؤلفه بوضع عملية الإبادة لليهود في سياق التاريخ الأوروبي، مبيّناً كيف أن في الماضي كانت ظروف مماثلة (سيما إبّان الحملات الصليبية الأولى) قد تسبَّبت في فظاعات مماثلة ضد اليهود، حتى إن كانت أقل شمولاً منها بكثير.



إنّ النظر إلى النازية بوصفها «فظاعة» هبطت من السماء بشكل كارثي ومن دون سبب أو بظاهرة منحصرة في حادثٍ لا نظير له حصل في التاريخ الألماني وحده، أو أسوأ من ذلك أيضاً، تبرير النازية على أنها ليست إلّا ردة فعل على البولشفية والجنون الستاليني، هو رفض خطير للتفكير والتأمل المعمق في هذا العجز الغريب عن ضبط القوى العملاقة التي صنعت تاريخ أوروبا الهائج والمعقّد منذ خمسة قرون وعن فهم سيرورتها المنحرفة. فأنفاس هذا التاريخ اللاهبة طاولت كل أنحاء العالم وأرجائه، باذرةً في آن بذور التقدّم والتغيّر في الاستقرار المزمن للحضارات الأخرى، ولكنها بذرت أيضاً بذور حروب أخرى وتمزّق وأحداث عنف أخرى.

حرب الميتولوجيات والميتولوجيات المضادة

□ ليست فلسفة الأنوار أو العلمانية، ولا حتى الثورة الفرنسية أو الماركسية، هي إذاً الموضوعة هنا على المحكّ، البتّة، خلافاً لرأي شائع أكثر فأكثر. لأنَّ تمأسسَ مثالٍ أعلى، كما هو الحال بالنسبة إلى الدِّين، ناجم من منظومة تفسيرية للعالم، هو الذي يصطدم بجانب آخر من الطبيعة البشرية، جانب التنافس الغريزي، شبه البيولوجي، في سبيل الحصول على السلطة والقيادة ووضعية تأثير الإنسان في أقرانه وأمثاله. فالدولة الحديثة على الطريقة الأوروبية، أعلى مراحل «العقل»



و«الروح»، كما وصفها هيغل، أدّت حقاً وفعلاً إلى مذابح الحربين العالميتين وإلى الجنون النازي المضاد للسامية وللبولشفية. في مواجهة تلك الأحداث، أينبغي حقاً اتهام الإيديولوجيات المتحدّرة من الثورة الفرنسية والماركسية بأنها مصادر لكل أشكال الإرهاب والعنف؟ والافتراء بأنَّ الطابع العلماني لتلك الإيديولوجيات التي انقلبت على الدِّين المُقام وهمّشته على صعيد النظام السياسي، قد لا يكون غريباً عن ارتهانٍ جديد للإنسان، وحتى عن فقدانه هويّته وجذوره، وتالياً اعتبار عودة الدِّيني، بمعنى مصدر السلطة وتالياً التأسيس، كتصحيح لا بدّ منه؟

في أي حال، هذه تماماً هي الميتولوجيا الجديدة التي تنزع إلى فرض نفسها منذ سبعينيات القرن الماضي والتي سعينا إلى إيجاد مصادرها الفكرية وتتبّعها. وهي تتبوّأ الصدارة العريضة في مطلع القرن الواحد والعشرين هذا، كما يقول جيلبر دُوران (Durand)، الذي رغب في أنْ يكون متخصّصاً في «الميتولوجيا»، أو علم بناء الأساطير. فقد كتب: «ربما لأننا دخلنا، منذ زمن معيّن ـ أعني بـ «نحن» حضارتنا الغربية ـ في ما يمكن أن نسمّيه منطقة ضغط هوائي كبير ذي طبيعة تخيلية»[15].

(15) Gilbert DURAND, *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés,* Albin Michel, Paris, 1996, p. 17.



على غرار فوريه، الذي يندّد بتراث التأريخ «الميتولوجي» للثورة الفرنسية المنسوبة إلى الكتّاب الماركسيين بطريقة شبه حصريّة، يستنكر دُوران إقامة أسطورة يصفها بـ «التقدمية»، ويعزو مسؤوليتها إلى النهج «الوضعي» السائد في القرن التاسع عشر (ومنها الإيمان ذو الطابع الديني بالصناعة عند الفيلسوف الاشتراكي الشهير سان-سيمون)، النهج الذي يقول فيه «إنه يطرح نفسه تناقضياً كهادم أسطورة»[16]. وبعد قليل، يضيف: «إذاً، هناك حقاً نوع من «التقهقر» السببي طالما يجري التشديد، لمحاربة ظلامية عصر الأسطورة والصور «اللاهوتية»، على ميتولوجيا تقدّمية حيث تنتصر أسطورة بروموثيوس (Prométhée)، الإله اليوناني القديم الذي يرمز إلى الجهد الجبار، وبالأخص حيث يُلمَح في الأفق مستقبل زاهر للحلول النهائي للروح والعقل»[17]. أخيراً، يختم مؤكّداً: «لدينا إذاً المثال لظهور صريح جداً للأسطورة في صميم إيديولوجيا تخال نفسها مُزيلةً للأوهام»[18]. لكنَّ الكاتب هذا ألا يقوم تماماً بما يتّهم به الآخرين، حين يغذّي بنفسه الأسطورة المضادة التي بموجبها تكون الثورة الفرنسية

(16) *Ibid.*, pp. 24-25.

(17) *Ibid.*, p. 25.

(18) *Ibid.*, p. 26.



وراء كل التوتاليتاريات، وتالياً تكون مسؤولة في آن عن العنف الذي مارسته الفاشية والجرائم النازية والبولشفية؟

بدون أي تساؤل عن أصل دوافعه الشخصية الخاصة، يتساءل دُوران بهذه الكلمات عن انحراف الشعب الألماني، المثقف جداً لدرجة أن «الكاتبة الفرنسية الشهيرة جرمين دو ستايل (de Staël) تقدّمه في بداية القرن التاسع عشر كأنموذج مسالم مضاد للهمجية النابوليونية»: «كيف سلّم هذا الشعب نفسه إلى إعادة خلق أسطورةٍ جديدة بمثابة مسرحية غنائية خفيفة، أو بالأحرى لتراجيديا-كوميديا، وكيف انخرط وهو يرتكب أكثر الجرائم بشاعة في النظام التبسيطي جداً، النظام الذي وضعه القائد النازي الشهير ألفرد روزنبرغ (Rosenberg)[19] في مؤلف بعنوان أسطورة القرن العشرين؟».

ويجيب بحسم، واضعاً على مستوى واحد النازي ألفرد روزنبرغ والمنظِّر الذائع الصيت للثورة الدستورية الفرنسية الأب سييس (Sieyès) (وربما روسو، مونتسكيو أو ڤولتير): «ذاك أن النازية، يقول دوران، على غرار الثورة الفرنسية، قدَّمت إلى شعب، بسذاجة وفظاظة، مجموعة شعائر وأساطير، بديلاً للدِّيني، كان الألمانيُّ خلال فترة النهضة الثقافية في القرن التاسع عشر (Kulturkampf)، مثل الفرنسيِّ

---

(19) *Ibid.*, p. 36.



في عصر الأنوار، من جهة أخرى، قد فُطِم عنها»[20].
والحال، ليس مصادفةً، بعد صفحات عدّة، أنْ يعرض دُوران، وهو لا يعي بتاتاً أنه هو نفسه لاعب طوعي وناشط في تجديد الميتولوجيا التقليدية المضادة للحداثة والمبادئ الثورية، مُسلمتَه الإيديولوجية والفلسفية: «إذاً، الغرب، حين قبل بالخضوع للميتولوجيات الهادفة إلى إزالة الأساطير التي خلّفها المنهج الوضعي، فَقَدَ في آنٍ السلطة الدينيّة والسلطة السياسية. الأمر الذي يفسِّر أنَّ في مجتمعاتنا «الحديثة» نقصاً كبيراً، شرّاقة هواءٍ هائلة وفوضوية، دعوة هوائية إلى كل العجائب، كل الأحلام، كل الطوباويات الممكنة»[21]. وفيما يقوم الكاتب والمثقفون الآخرون الذين ذكرناهم، بالتنديد الفظّ بالطوباوية الثورية أو الإنسانوية لعصر الأنوار، بدعوى أنها كانت المنبع الأساسي للتوليتارية الحديثة، يصبح من المناسب الآن بالنسبة إليهم الاحتفاء بكل الطوباويات، بكل الأحلام، بكل طلبات حصول العجائب بين الذين خاب أملهم مجدداً في بداية الألفيّة التي دخلنا فيها! مجدّداً، تحت ديكور شبه علمي للتعرف إلى علم «الميتولوجيا» نجد أنفسنا مجدّداً وبكل بساطة أمام الميتولوجيا التقليدية المضادة للثورة

---

(20) *Ibidem.*

(21) *Ibid.*, p. 39.



والمضادة للطوبائية، التي يريد تيار المحافظين الجدد أن يجسّدها.

مع ذلك، فإن كل أخطاء الكنيسة الكبرى، في الشرق كما في الغرب، لدى الكاثوليكيين كما لدى البروتستانتيين، لا تلغي حقيقة كلام المسيح وكرامة الشعور الدِّيني. كذلك، فإنَّ أخطاء الثورة الفرنسية أو فظائع الثورة الروسية في ظلّ ستالين أو المجازر التي ارتكبها الخِمير الحُمر الكمبوديون لا تُلغي جانب الحقيقة المنطوي بقوّة، سواء في الثورة الليبرالية والبورجوازية على الطريقة الفرنسية أم في الثورات البولشفية والصينية ـ التي طرأت، من جهة أخرى، في سياقات مختلفة وخضعت لحصار عسكري ساهم في تجذيرها. كذلك كانت حالة الثورة الفرنسية والبونابرتية التي ورثتها. وعقبت ذلك حربٌ أهلية أوروبية على امتداد القرن التاسع عشر، موسومةً بمزيج انفجاري من إيديولوجيات قوميّة ومن تطلّعات شعبية ملتهبة، عبّرت عنها عاميّة باريس سنة 1871 خيرَ تعبير. فهذه الحرب هي التي صبّت في الحرب العالمية الأولى، ثم، بعد فشل عصبة الأمم، صبّت في الحرب العالمية الثانية حيث إن الإيديولوجيات القومية، وكذلك الإيديولوجيات الاجتماعية الشاملة، كالنازية والبولشفية، ستنفجر في جنون مُميت، لا مثيل له إلى يومنا هذا في تاريخ البشرية. إنَّ هذه الحرب هيّأت الميدان للحرب الباردة التي أصبحت بمثابة الحرب



العالمية الثالثة، حيث استنجدت الولايات المتحدة بشكل مكثف بالدِّين لضرب «الوحش» التوتاليتاري السوفياتي.

إنَّ النظر إلى التجربة الثورية الروسية على أنها شيطانية الطابع إلى حدٍّ جعلها السبب المفسِّر للعنف النازي، كما حاول ذلك إرنست نولت، أو تحليل الإرهاب الذي أنزله ستالين على الأرياف الروسية من دون الإحاطة بالدور الذي أدّاه في تفشي المجاعات تطويق الاتحاد السوفياتي (الذي لا يبرّر مع ذلك وبكل وضوح الجرائم الستالينية)، كما ذهب إلى ذلك مقدِّم الكتاب الأسود للشيوعية[22]: إن ذلك كله، وكذلك منهج إعادة النظر بتاريخ الثورة الفرنسية ومحاسنها، يمتُّ إلى مواصلة معركة فكرية وإيديولوجية قديمة بملابس جديدة، معركة التقليديين المدّعين حماية الأخلاق، مهما ادعوا اليوم. إنهم يمثلون أكبر درجة من الحداثة. هذه المعركة تبدو أنها وجدت إلهامها في المنهج الجوهراني، هذه الطريقة في تمثّل الآخر والإنسان المختلف الطبائع كأنهما وراء بعض أشكال العنصرية والشّغف بموضوعة حرب الحضارات على حدٍّ سواء. في الماضي لم يكن ثمة تردّد في تسمية هذا التيار باسم «اليمين» المتشبّث بالوضع القائم وبالاستقرار بأي ثمن، رافضاً أخذ العلم بأنَّ الأرض تدور وأنَّ المجتمعات تتغير...

---

(22) Voir Stéphane COURTOIS *et alii*, *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*



مكانة النازية والمحرقة
في الرؤية الغربية للعالم

□ إن هذه الإيديولوجيا ذاتها المُندِّدة بأساليب العنف الثورية الحديثة، هي التي تبدي الإعجاب المفرط بـ «عودة الدِّيني»؛ لكنها تنسى كل أعمال العنف المرتكبة منذ قرون باسم الدِّين والتي كانت وريثتها، كما رأينا في الفصل السابق. وإذا أخذنا في الحسبان هذا الإرث، هل يمكننا حقاً الاندهاش من فظاعة النازية، فنجعل منها انحرافاً لا يمكن تفسيره خارج جنون مُلهمها، أو ردّة فعل شرعية على الخطر البولشفي؟ أينبغي علينا أن نعتبر قضاء النازيين على يهود أوروبا بمثابة حدث استثنائي وفريد؟ نحن هنا أمام موقفين مختلفين، يشكّلان في الواقع خطَّ انشراخ خفيّاً، لكنه يزداد عمقاً أكثر فأكثر، في الرأي الأوروبي والأميركي، وهو يجسّد أيضاً انشراخاً بين المحافظين الجُدُد والليبراليين. وفي رأينا أن هذا الخط مدعوّ إلى إثبات ذاته، لأنه غالباً ما يتطابق مع الخط الفاصل بين هؤلاء الذين يحاولون بأساليب السلطة والهيمنة إسكات كل نقدٍ لدولة إسرائيل ولإدارة الحكومة الأميركية لأزمة الشرق الأوسط المُستَدامة، وهي مصهر الموجة الجديدة من الإرهاب، وبين أولئك الذين ينكبّون، على العكس، ويدأبون للإبقاء على القيم العالمية، ركائز القانون الدولي الحديث، التي تزدريها أكثر فأكثر كل من الولايات المتحدة وإسرائيل.



ينزع الأوّلون إلى التجاهل أو إلى التقليل من الأهمية التاريخية والآثار المعاصرة للقضاء العنفي على الهراطقة، وللحروب الدينيّة والإبادات الجماعية لهنود الأميركتين، وللممارسة الشاملة للرِّق مع نقل قسري واسع النطاق للسكان الأفارقة إلى أميركا؛ وهم يُثقلون ويحمّلون الأحداث المؤسّسة للحداثة العلمانية، التي كان من منظّميها في نظرهم أبطال الثورة الفرنسية مثل روبسبيير (Robespierre)، دانتون (Danton)، سان-جوست (Saint-Just)، وكذلك كبار فلاسفة الانوار مثل جان-جاك روسّو وفولتير، وربما كان لينين، ستالين، ماو تسي تونغ وهتلر من مقلّديهم. وهكذا لا فرق عندهم بين كل هؤلاء، إذ يمكن وضعهم في الخانة نفسها. في المقابل، يحاول الآخرون إعادة بناء كل تسلسل أحداث العنف التي وسمت توسّع أوروبا المسيحية والغازية، وهي حصلت داخل أوروبا بقدر ما صدّرها إلى الخارج التوسع الاستعماري وما نتج عنه من إبادات جماعية ومجازر.

في المقاربة الأولى، يجري عزل القتل الجماعي ليهود أوروبا، ويُعتبر غير قابل للمقايسة بكل المآسي الأخرى التي وسَمَتْ بمعالمها تاريخ البشرية[23]؛ وكما رأينا، يمكن

(23) هنا يمكننا التفكير بالاستعمال المتداول في فرنسا لمادة القانون الخاص بحرية الصحافة، الصادر بتاريخ 13/ 7/ 1990، المعروف بقانون غايسّو (Gayssot)، الذي يعزّز القانون الأقدم الصادر بتاريخ



اعتباره بمثابة الحَدَث المؤسّس لعودة الدِّيني، المتوافق مع انتشار جيوبوليتيكا القوة الأميركية، التي تؤثّر في أوروبا تأثيراً كبيراً. وفي المقاربة الثانية، تستمر المحرقة حدثاً كبيراً وحتى استثنائياً على صعيد التاريخ، من حيث ضخامة صناعة الموت التي كان ملايين المدنيين العُزَّل من ضحاياها؛ لكن يغدو ممكناً البحث عن نَسَابتها في صدمة العقليات والرؤى المرتبطة بالحرب الأهلية الفكرية والسياسية، المُستهلّة في أوروبا في الحروب الدينيّة والتي سينتهي مآلها إلى أنْ تكون الطوائف اليهودية من ضحاياها الكبرى في المجزرة الهائلة للحرب العالمية الثانية[24].

= 1/ 7/ 1972، المعروف بقانون پليڤن (Pleven)، حول قمع الأقوال التي تنفي «وجود جريمة أو عدة جرائم بحق الإنسانية». عملياً، تطبيق هذا القانون محصور في حالات رفض الاعتراف بحقيقة حصول المحرقة أو بنقد استغلالها من قبل دولة إسرائيل، ولا يتعلّق فعلياً بنقد الجرائم الأخرى ضد الإنسانية (أنظر لاحقاً، هامش 26، بخصوص محاكمة عالم الاجتماع إدغار موران (Morin) سنة 2005).

(24) إن رفض المقاربة الأولى هو حقاً الذي قاد حنّة آرندت إلى أن تكون نقّادةً لمحاكمة إيخمان في القدس سنة 1961؛ والحال، كانت تتمنّى أن يُحاكم هذا الأخير أمام محكمة دولية، حتى تُعطى الآلام المنصبّة على الطوائف اليهودية الأوروبية مدى عالمي لجريمة بحق الإنسانية، بدلاً من جعلها حدثاً إسرائيلياً ضيّقاً (Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, op. cit*).



في الموقف الأول، السائد حالياً في الغرب، الذي يجعل من النازية ومن المحرقة مرحلة استثنائية فريدة من نوعها في التاريخ، تأسّس شكل جديد من الدِّين والقواعد الأخلاقية الدولية، علانيةً أو لا، على حساب الدِّين كإيمان ومساعد روحي للإنسان لا مناص منه. وعلى التوّ، تغدو مجدّداً شرعيةً الاعتقادات الساذجة بتفوّق «الإنسان الأبيض»، تفوّق الحضارة الغربية على كل الثقافات والديانات والمنظومات القيمية الأخرى. وتالياً، في هذه الرؤية يكون الغربيون وحدهم قد بلغوا مرحلةً عليا من الأخلاقية، بفضل توبتهم بعد مجازر الحرب العالمية الثانية، وهي توبة قوامها التنديد الدائم بالمحرقة، وكذلك بلوغ «مرحلة عليا» من الديمقراطية التي ألغت الحرب والعنف بين الدول التي تحاربت في الماضي بوحشية شديدة. عندها بدأ التنديد بالعنصرية يتراجع إلى أقصى الحدود، لينحصر بالتنديد الأحادي بمعاداة السامية والعداء للصهيونية[25]، المتماهية بها تماهياً منهجياً، وهذا

---

(25) هذا الموقف يؤكّده رفض معظم البلدان الغربية الكبرى القبول بأي شكل للتوبة أو أية إدانة صريحة للاستعمار وللرِّق الذي مُورس على نطاق واسع طيلة قرون عدّة للحصول على يد عاملة مجانية في المستعمرات الجديدة (باستثناء فرنسا استثناءً فريداً: فهي وإن كانت لا تزال بعيدة من التسديد الكامل لحسابات تاريخها الاستعماري الثقيل، فإنَّ برلمانها اعترف بأن تجارة الزنج والرِّق هما جرائم بحق الإنسانية، وذلك باعتماد «قانون توبيرا» (Taubira) الصادر بتاريخ 10/ 5/ 2001). سنعود إلى ذلك في الخاتمة.



حتى عندما يكون هذا العداء للصهيونية صادراً عن شخصيات يهودية، باسم أخلاقية إنسانوية رافضة للعنف الذي تمارسه دولة إسرائيل ضد الفلسطينيين، أو لأسباب أكثر اختصاصاً باللاهوت اليهودي ذاته، حيث يعتبر تيار ديني كبير أنَّ العودة إلى الأرض الموعودة لا يمكنها أنْ تكون من فعل البشر وإرادتهم، بل هي حَصراً تجلٍّ للمشيئة الإلَهية[26].

بالطبع، لا بُدّ من التنديد بمعاداة السامية؛ لكن كم يمكنه أنْ يكون أكثر فعالية لو اندرج في سياق إشكالية أعمق للعلاقات المعقّدة بين العنف والأخلاق والدِّين والسياسة في

---

(26) هذا ما يشرحه شرحاً وافياً: Yakov M. RABKIN, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'université Laval, Québec, 2004.

وهذا أيضاً موقف إدغار موران، انطلاقاً من رؤية إنسانوية وعلمانية، عبّر عنها في منبر حر، نشرته جريدة لوموند في حزيران/يونيو 2001 بعنوان «إسرائيل-فلسطين: السرطان» وشاركه في توقيعه كل من سامي نايير (Naïr) ودانييل سالناف (Sallanave). وقد قامت بإدانتهم محكمة استئناف فرساي باعتبار المقال «قَذْحاً عرقياً»، بتاريخ 27/ 5/ 2005، ولا بدّ من قراءة للمقابلة التي أجراها موران حول هذا الموضوع مع الصحافية الإيطالية سيلفيا كاتوري (Cattori)، يوم 17/ 6/ 2005:

وقد تمت مؤخراً تبرئة الموقعين الثلاثة على المنبر الحرّ هذا من قبل محكمة التمييز الفرنسية

(entretien en copyleft, <silviacattori@yahoo.it>).



الفضاء الأوروبي! ففي خلال القرون الخمسة الأخيرة، ولّدت الأمم الأوروبية، على طريق التقدّم العلمي والتقني والتأملات الفلسفية والسياسية العميقة، هذا التطلّع الكبير إلى إقامة قيم عالمية، انتشر في العالم؛ لكنها أنتجت أيضاً أشدّ أطوار العنف فتكاً وقتلاً. من هذا التفكير بالذات يتهرّب الإيديولوجيون الجُدُد التقليديون والمحافظون، وهم جميعهم في الأغلب جوهرانيون، وهم أيضاً في معظم الأحيان من المنشقّين عن الإيديولوجيات العلمانية الإنسانوية، الماركسية أو الليبرالية، ويرون أنفسهم حرّاساً جُدُداً للهيكل، ذلك الذي يُقام فيه الاحتفال بالنظام الجديد للعولمة المتعدّدة الثقافة على النمط الأنكلو-سكسوني. فهم إذ يندّدون بشدّة بالأساطير الثورية والتقدمية، إنما يصطنعون بالحماسة الشديدة نفسها الأساطير الجديدة لعودة الدِّيني وللتراث. إنَّ الخيار الذي يطرحه ليو ستراوس بين «العودة إلى القدس»، أي الخضوع للشريعة الإلَهية، ورشدانية رجوع إلى العقل السياسي كما نجده لدى الإغريقيين القدامى، كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول، قضى على رشدانية منطق القانون المتحدّر من الثورة الفرنسية، الذي تهدّده أكثر فأكثر ممارسات شتّى تُنكِر مساواة الجميع أمام القانون، أكان ذلك على الصعيد الداخلي للدول أم على الصعيد الدولي. إنَّ العمل على الاستغلال المنحرف لأعمال ليو ستراوس الثاقبة يغدو هنا عامل شرعنة، قوياً بنحو



خاص، للميتولوجيا المُضادة التي تتكوَّن تحت أنظارنا والتي تُصنَع ديكوراتنا منها بعد الآن.

ربما ينبغي الانعطاف مجدّداً نحو حنة آرندت لمحاولة فهم هذا الانتكاس للمُثُل العليا التي حملتها الثقافة الأوروبية الراقية طوال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. فكتابها بحث في الثورة، الذي سبق أن ذكرناه في مستهلّ تأملاتنا هذه، يعزو هذا الانحلال النوعي بطريقة مقنعة وبيّنة إلى أسباب جوهرية عدّة آتية من الولايات المتحدة. وبنحو خاص، كما رأينا، «عجزها عن تذكّر» ثورتها الخاصة، وكذلك «نفورها من الفكر المعتمد على المفاهيم»؛ وكذلك أيضاً «ميلها المؤسف إلى الاستسلام، بمبالغةٍ عند الحاجة، لأي هَوَسٍ ولأي تضليل يضعه تحت النظر التفكّك، ليس تفكّك الفكر الغربي بل تفكّك نسيج أوروبا السياسي والاجتماعي ما بعد الحرب العالمية الأولى»[27].

اللافت هو بالضبط هذا الكره للفكر المجرَّد الذي استكشفناه عند فوريه وأسلافه التقليديين والمضادين للثورة (أنظر الفصل الأول)، الذين يريدون أن يروا فيه الشرّ المُستطير للثورة الفرنسية. بينما لا تتردد حنة آرندت في القول، وهي تُبطِل برهان صانعي الأساطير التقليدية المضادة:

(27) Hannah ARENDT, *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*, p. 324.



«أرى، كما أشرتُ إلى ذلك، أنَّ هذا الفقدان للاهتمام المزعوم بما هو نظري محض في القضايا السياسية لم يكن من «عبقرية» التاريخ الأميركي، بل على العكس كان السبب الجوهري الذي يفسّر كون الثورة الأميركية قد ظلّت عقيمة على صعيد السياسة العالمية. كذلك قد يُغويني الظنّ بأنَّ الحيوية النظرية وسعة الفكر المفهومي، المجرّد، المنتشر على أيدي مفكّري وفلاسفة أوروبا بكاملها إبانَّ الثورة، قد ساهمتا مساهمة حاسمة في نجاحها العالمي، على الرغم من نهايتها الكارثية. إن عجز الأميركيين عن التذكّر يعود إلى الفشل المؤسف للفكر ما بعد الثوري»[28].

إن الفيلسوفة الألمانية الكبيرة، النّاجية من النازية، النّاقدة هي أيضاً للسياسة الإسرائيلية والمتباعدة عن الصهيونية، كانت قد عرفت تماماً الولايات المتحدة حيث كانت قد جدّدت حياتها وأصبحت تقوم فيها بالتعليم الجامعي. وتالياً فإنها لا تحلّل بخفّةٍ دوافع هذا النسيان التاريخي الضخم الذي أصاب الأنتليجنسيا الأميركية بشأن ثورتها الخاصة، التي جرى استبدالها بالنفعية والوظيفية الأنكلو-سكسونية و«الأفكار السخيفة» أو «المفاهيم الأكثر فظاظة». إنَّ تحليلها لدور الولايات المتحدة في العالم يرتدي اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، صوابية وراهنيّة لافتتين. غير أنَّ أعمالها الواسعة،

(28) *Ibid.*



التي لا تزال غير مُستثمرةٍ إلى حدٍّ بعيد، لم تعد تحتل مقدّمة المشهد الفكري والتفكير التاريخي في المسائل الكبرى للفلسفة السياسية التي يجابهها بوجعٍ قرننا الواحد والعشرون.

إن أعمال ليو ستراوس هي التي تحتلّ اليوم مرتبة الشرف وتحبسنا في الخيار الشاذّ بين اختيارين حصريّين: اختيار الإذعان للشريعة الإلّهية المنزَّلة أو اختيار الخضوع للعقل الفلسفي. فيبدو تالياً من المستحيل التفريق بين الإيمان وحاجة التَّسامي من جهة، والأوضاع والمواقف التي يفرضها دوماً أولئك الذين يطبّقون الشريعة الإلّهية بوصفها تأسيساً للحاضرة من جهة أخرى. وكما لو كان لا يزال محظوراً علينا، على الرغم من القرون الطويلة من ممارسة ثلاثة أشكال مختلفة للتوحيد، مع معاركها الداخلية التي لا تُعدُّ ولا تُحصى، أنْ نقوم بقراءة رمزية لدلالة النصوص الدينيّة «المنزَّلة»[29]. فعلى مرِّ التاريخ، تخفّت هذه القراءة في العرفان المسيحي أو الصوفية، في القَبَالة اليهودية وفي التصوُّف الإسلامي، لتنفلت من ربقة القراءة الحَرْفية، الحصرية والأحادية الجانب للنصوص. إنَّ كل جهود الإنسانويين الأوروبيين، من إراسم (Érasme) إلى ديكارت

(29) حول هذه النقطة يُمكن العودة إلى التحليل الدقيق لـ: Rémi Brague, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.



وسبينوزا (Spinoza)، ستهدف إلى مساعدة البشر على الخروج من نمط القراءة الحرفية للنصوص الدينية؛ هذا في الوقت الذي حاولت الإنسانوية الحديثة وما صدر عنها من ثورات ستحاول إعادة تأسيس أوروبا، كما حلّلته آرندت بدقّة متناهية.

واليوم، نحن في عزّ حرب ضروس بين الميتولوجيات الهادفة إلى التفكيك والميتولوجيات الهادفة إلى إعادة تجديد الأنظمة، وذلك بموازاة الصعود الخطير للعصبيات الحضارية ولمختلف أنماط الأصوليات، المسيحية واليهودية والمسلمة، التي تتوسّلها النظم السياسية والاجتماعية الاقتصادية الفاشلة والعاجزة في نمط «مُعولَم»، خصوصاً في المجتمعات التي تسود فيها الديانات التوحيدية، تستنجد بها بكيفية هي الأكثر بشاعةً.

وكما سنرى في الفصل التالي، إنَّ هذه الاستعانة بالدِّيني تحديداً في المجال السياسي ـ الذي رأينا أنه لم يتلاشَ تماماً أبداً، سيما في العصر الاستعماري وفي أثناء الحرب الباردة ـ هي التي تُفاقم بنحو خاص الأزمة الدينيّة التي تمرّ بها الديانات التوحيدية الثلاث، في بداية هذا القرن الواحد والعشرين. في غياب مثل هذا التأمّل، سيصعب علينا إعادة التناسق إلى لغتنا المستعملة في كيفية تصور العالم ووضع رؤية مستقبله، حيث يكون الشوق إلى الإنسانوية قد تخلص من هذا المسرح الذي نعيش فيه، وهو مسرح ظلال يبقى فيه



الشعور بالأخوّة والمساواة والحرية مفقوداً تماماً. إنَّ رهان الغرب المتمتّع بقوة كلية والذي لم يحققه حتى اليوم، على الرغم من المآسي الناشئة من أحداث العنف التي حملها في داخله، هو حقاً هذا السّراب العالمي للعولمة المتعدّدة الثقافة، الذي يحطُّ مجدداً من الأفكار الفلسفية والأخلاقية الكبرى للثقافة الأوروبية ويحوّلها إلى كتابات تبسيطية هجائية وإيديولوجية الطابع، لا تقلُّ سوءًا في نوعيّتها عن الكتابات التبسيطية الهجائية التي استوحيت من الكتابات حول «حرب الحضارات» أو «عودة الدِّيني».

ألا تشكِّل «الكوسموبوليتية» المتنوّرة لفلسفة الأنوار ومحاولات الفيلسوف الألماني الكبير عمانوئيل كانط (Kant) في التفكير بالسلام العالمي التي ألهمت فكرة إقامة عصبة الأمم ثم منظمة الأمم المتحدة، أساساً أصلب وأكثر قبولاً، بطريقة أخرى، لمحاولة تعميم قواعد لأخلاقية دولية[30]؟ هذا

---

(30) إنَّ معاودة قراءة المنطق الكانطي لإقامة أخلاقية عالمية هي محفّزة جداً. فكما ذكرنا في الفصل الثاني، نجد أساساً في القضية السابعة من كُتيّب «فكرة تاريخ عالمي من زاوية كوسموبوليتية» الإيحاء بإنشاء «مجتمع أمم»: (Emmanuel KANT, *Opuscules sur l'histoire,* *op. cit.*;

كما تجب الإشارة إلى كتابه: *Fondements de la métaphysique des mœurs* المنشور سنة 1785، الذي يضع الأسس المنطقية لأخلاقية يمكنها أن تكون ذات طابع عالمي.



ما سنراه في الفصل الأخير والخاتمة من هذا الكتاب، بعد تناول الروابط المعقّدة التي تربط الأزمتين السياسية والدينيّة التي تهزّ المجتمعات التوحيدية. ■



5

الأزمة الدينيّة والسياسة المزدوجة في المجتمعات التوحيدية المعاصرة

■ على عتبة القرن الواحد والعشرين، وجد الدِّين نفسه وسلطته في صميم السّجالات، تماماً مثل مشكلة الحرية الفردية، التي يشاء الغرب أنْ يكون حاملها أيضاً. ليس من الأكيد أنَّ نظاماً جديداً يمكن قيامه ليفرض السّلم على كوكبنا، في غياب إجماعٍ حول منظومة قيمٍ سياسية خليقة بتنظيم العلاقات بين المجتمعات والأفراد، بين الجمعي والفردي، وأخيراً بين الأشكال المتباينة التي ترتديها السلطة والمرجعية في عالم يبحث عن استقرارٍ غير متوافرٍ حتى اليوم.

لنلاحظ أنَّ هذه القضايا، المركزية في الوعي الأوروبي الراهن، ما برحت غريبة عن بقيّة العالم. فإذا كانت تستطيع أنْ تعني، بلا أدنى شك، مجتمعات الشرق الأوسط،



العربي، التركي أو الإيراني، نظراً إلى علاقاتها التنازعية بدولة إسرائيل على نحو خاص، فليس الأمر كذلك في أفريقيا ما وراء الصحراء، ولا في شبه الجزيرة الهندية وعالم الشرق الأقصى، التي تمارس ديانات غريبةً تماماً عن الثقافة التوراتية وعن مفهوم الوحي الخاص بالأديان التوحيدية.

الاستعمال السياسي للدِّيني، ترجمة لأزمة السلطة في المجتمعات التوحيدية

□ كما رأينا، في الأغلب يُترجمُ اللجوء إلى الدِّيني وجود أزمة شرعية السلطة السياسية. لكن ما يقلّل من تسليط الضوء عليه هو أزمة الدِّيني ذاته، الذي قاد السلطة الدينيّة إلى الاستعانة بالسلطة السياسية على أمل حصر أزمتها الخاصة بها. ويبدو لنا أنَّ هذه الأزمة المزدوجة تُطاول بنحوٍ خاص المجتمعات ذات التقاليد الدينيّة التوحيدية، أي العالم الإسلامي-المسيحي واليهودي، حيث تشتدُّ التوترات السياسية-الدينيّة أكثر فأكثر، وتخلق حالةً من الفوضى أو من التوتّر المتواصل، وغالباً من ظواهر تكاثر أعمال العنف. إنَّ «الفكر الجاهز» الجديد الذي غزا عالمنا الثقافي والذي يدأب لكي يوطّد شرعية هذه الحالة الفوضوية، في نظرية عقيدية، في إيديولوجيا جديدة، إنّما هو حقاً فكر حرب الحضارات، المفهومة بمعنى حرب دينيّة وثقافية. في هذه النظرية، لم يعد



النزاع الأكبر في القرن الواحد والعشرين نزاع مجابهة القوميات الكبرى الذي بدأ في القرن التاسع عشر ليتواصل ويتفجّر في حربين عالميتين كبيرتين في القرن العشرين. ولم يعدْ نزاع المجابهة بين إيديولوجيتين علمانيتين كبيرتين، الرأسمالية الليبرالية والاشتراكية، الذي تُرجِم بالحرب الباردة في القرن العشرين، بل قد يكون النزاع الأكبر - بحسب الكثير من المراقبين في الغرب - هو الذي يضع عالماً يهودياً-مسيحياً ليبرالياً، متسامحاً ومنفتحاً، حامل مشعل التقدّم، بمواجهة عالم الإسلام، المتأخر، الاستبدادي، العنيف والمنطوي على ذاته.

في الواقع، إنَّ الأخلاق، الدينيّة والسياسية معاً، هي التي تتطوّر داخل عالم المجتمعات التوحيدية، بمتغيّراتها وتبايناتها داخل كل جماعة معنيّة (يهودية، مسلمة أو مسيحية)، الأمر الذي يُفضي إلى عقلنة تبسيطية لمؤثّرات الحداثة المعقّدة التي تنخر جسم المجتمعات، كما حلّلناها في الفصول السابقة.
إنَّ الاستعانة بالدِّيني، أكانت متعلّقة باليهودية، بالإسلام أم بالإيديولوجيا الحضارية الجديدة لليهودية-المسيحية، تبدو أنَّها ليست سوى نتيجة لهذه الأزمة، سوى مرحلة جديدة، سياسية أكثر منها دينيّة، من تفكّك الأطر التقليدية للسلطة داخل الأمم، وكذلك في العلاقات بين الأمم ذاتها. فالاستعانة السياسية المكثفة بالدِّين في نطاق الحرب الباردة، من خلال تعبئة الكاثوليكية البولونية والإسلام الأصولي على الطريقة



السعودية-الباكستانية أو اليهودية المتأثرة بنشوء دولة إسرائيل، كانت نتيجتها المُفاقمة، في وقت واحد، لأزمة الديانات التوحيدية الثلاث الجليّة، ناشرة التباساً سياسياً غير مألوف في إدراك اختلالات العالم الفوضوية الجديدة.

إنَّ انبعاث التشنّجات الإرهابية التي كانت قد وَسَمت النصف الثاني من القرن التاسع عشر الغابر، خصوصاً في روسيا والبلقان، وإنَّ التفكّك السريع والعنيف ليوغسلافيا وحروب أفغانستان والعراق، وصعود قوّة الولايات المتحدة كقطب وحيد للسلطة المرجعية الأخلاقية/المعنوية السياسية والعسكرية في العالم، وهي تدّعي أنها «أمّة مؤمنين» وتوطّد نفسها بهذه الصفة: هذه كلها ظواهر مُقلِقة تُترجم الأزمة الدينيّة والسياسية المزدوجة التي تُصيب المجتمعات التوحيدية في آن معاً. أما المجتمعات التي تسودها ديانات قائمة على الأخلاق والزهد والتأمّل، كما هو الحال في الصين وفي شبه الجزيرة الهندية-الصينية أو في اليابان، فتبدو حتى الآن كأنها مُحصَّنة ضد هذا المرض. فالهند التي عرفت لأمدٍ طويل كيف تُكيِّف التعدّدية الدينيّة، وبالأخص كيف تُوفِّق بين الڤيدية والبوذية، ثم بين الإسلام والهندوسية، تشهد على صعيد محدود حتى اليوم أعراض هذه الأزمة، الموروثة عن الانفصال الباكستاني سنة 1947 وتطوّرات أزمة كشمير.

ناهيك عن أنَّه من الصعب جداً، في التحليل الذي سنجريه هنا، الفصل بين ما يعود مباشرة إلى العنصر الدِّيني نفسه



وبين أزمة تعبيراته السياسية المتعدّدة الأشكال. عملياً، إنَّ الاستعمال السياسي للدِّيني هو الموضوع على المحكّ؛ وإنَّ الاستعانة بالدِّيني في مجرى نصف القرن الأخير هي آخر تجلّياته. فهذه الاستعانة، كما سنرى ذلك، تُفاقم أزمة السلطة الناجمة عن انهيار التراث، وتُحدِث تغيّراتٍ فوضويةٍ ومنحرفةٍ في طريقة التعبير عن الإيمان الدِّيني ذاته. ولئن كان هذا التطوّر ملحوظاً بنحو خاص في الدِّين الإسلامي، فإنه يُصيب بالمقدار نفسه الدِّينَ المسيحي واليهودية. إنَّ العنصر السياسي مسؤول عن الأزمة الدِّينيّة ويطبعها بطابعه الشديد؛ فالأزمة الدِّينيّة تُصيب بدورها العنصر السياسي وتُمارس تأثيراً حاسماً، ثقافياً ونفسانياً واجتماعياً، في الأزمة السياسية.

كما بيّنا في موضع آخر، طبعَ المثال التوراتي القديم (إلّه واحد، نبي أو مسيح واحد، وحيٌ ذو مرمى عالمي) بطابع دائم: اشتغال المجتمعات التي خضعت لهذا أو لذاك من التعبيرات التوحيدية (اليهودية، المسيحية أو الإسلام): الفصل بين الدِّيني والسياسي الذي كانت فلسفة الأنوار ثم الثورة الفرنسية قد ظنّتا أنهما حقّقتاه تماماً في بداية القرن العشرين، إذ إن القانون الفرنسي سنة 1905 يمكن اعتباره بمثابة الذروة لذاك التطوّر، إنما شكّل خدعة بصرية[1]. الواقع هو أنَّ

---

(1) أنظر: جورج قرم، شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، م.س.



المجتمعات المسمّاة «مُعلمنة» واصلت تأثّرها بالأنموذج النمطي القديم للمثال الأعلى الأوحد، للرسالة الواجب إبلاغها للعالم، لوحي من النسق الفلسفي والسياسي، البحث المهووس والاكتشاف لـ «أرض موعودة».

فالحقيقة أنّه لم يتبدّل الإيمان بمثال أعلى أوحد؛ وإذا لم يعد ينصبّ على تصوّر الإلّه الأوحد المعبود، فهو قد تحوّل إلى البحث الملتهب عن تصوّر للسعادة الاجتماعية والسياسية ووسائل تحقيقها. هذا الإيمان الجديد اشتغل على النمط ذاته الذي اشتغلت عليه نماذج الوحي الدينيّ المتجسّد في النظام السياسي: عدم تسامح، انغلاق، عرقية/عنصرية تجاه الآخر غير المؤمن وغير المشمول بالرَّحمة، وتشريع العنف المُمارس ضدّه؛ تقسيم ثنائي لتاريخ العالم إلى «زمن الجاهلية» الذي يعقبه «زمن الوحي والمعرفة»؛ تقسيم ثنائي للمجال الجغرافي أيضاً بين مجال «الهيكل»، وفيه يسود السلام والسعادة، وسائر أنحاء العالم المتميزة الهمجيّة والجاهلية. وإذا تعصرن المثال الإلّهي وتعلمن بالنهضة الأوروبية وتطوّراتها اللاحقة، فإن طريقة اشتغاله المرفوع إلى مثال إنساني أعلى لم يتغيّر. أكثر من ذلك، إنَّ التقدّم المتحقّق في الفكر اللاهوتي لتكييف المثال الأوحد مع تنوّع العالم، ولإنشاء قواعد أكثر إنسانية وتسامحاً، لاحتواء الحرب والحدّ من أضرارها، ولضمان السلام أيضاً، ستوضع على المحك بظهور مُثُلٍ عليا مُعَلمنةٍ تعبِّر عن نفسها بحماسة المثال الإلّهي ذاتها.



إنَّ العلمانية، التي تشكّل تقدّماً كبيراً في المسيحية، ترِث مع ذلك من التوحيد وحدة المثل الأعلى. وبذلك تواصل تالياً التراث التوحيدي في صورة مُعصرنة/ مُعلمنة[2]. وكما رأينا ذلك في الفصل الثالث، كانت الحروب الدينيّة في الغرب قد جعلت الثقافة الأوروبية تغادر الزمن الأخروي والنبوي المُغلق الذي كان مميِّزاً للدّيار المسيحية في العصر الوسيط، لتدخل في زمن منفتح على عمل الإنسان وإرهاصات تقدُّمه، تقدُّم الحداثة. إنَّ هذا الزمن المفتوح، زمن الحرية والضمير المحرر، هو الذي ربما يكون اليوم مهدَّداً بهذه الاستعانة الكثيفة بالدِّيني وبالانهيار المتصاعد للقيم العلمانية.

---

(2) بالعكس، كما ذكرنا ذلك في المدخل، حين عُيِّشَ الإنسان في عالم تتطوّر فيه آلهة عدة معاً وحيث يجري دمج آلهة الشعوب المغزوّة في بانتيون (معبد) الشعب الغازي، كانت وثنيّة الأزمنة القديمة قد ألغت كل «صدام ثقافات»، كل تصادم معتقدات يُثيره بالضرورة الاحتكاك، السلمي أو العنفي، بين الشعوب والقبائل وتصوّراتها للعالم. فالثنائية التي أنشأها الإغريقيون القدامى بين «حضارة» (هم) وبين «همجيّة» (همجيّة الشعوب غير الهلينية)، لم يكن لها على ما يبدو الوقع الوجداني والحربي نفسه الذي كانت قد اكتسبته هذه الثنائية مع ظهور التوحيد وتطوّر المتحوّل إلى دين دولة.



الدينامية التاريخية المعقّدة للمجابهات بين الأديان التوحيدية الثلاثة وفي صميم كلٍّ منها

□ إذا ألقينا نظرةً سريعة على تاريخ الديانات التوحيدية الثلاث، فإننا نلحظ الأزمة شبه الدائمة التي أصابتها والتي تظهر مجدّداً، اليوم، بقوّة غير مسبوقة، لأنّها امتزجت مرة أخرى امتزاجاً حميماً بأزمة سياسية حادّة (سواء سُمِّيت أزمة حداثة أم أزمة ما بعد الحداثة). الواقع هو أنَّ التوحيد، كوحي مجسّد في نصّ مقدَّس، أثار دوماً الجدال حول تأويل نصوص الوحي وتضميناته السياسية والاجتماعية. ألا تشكّل المسيحية انشقاقاً، بل قطيعة مع اليهودية عبر قراءة ثورية جديدة للعهد القديم، أمَّا الإسلام ألم يقدّم نفسه كتجاوزٍ للمجادلات العقيمة بين اليهود والمسيحيين بل كذلك بين مختلف التصوّرات اللاهوتية المسيحية، المتعلّقة خصوصاً بطبيعة المسيح، الإلّهية حصراً أم المزدوجة ـ الإلّهية والبشرية ـ، الأمر الذي يمكنه تفسير نجاحه الصاعق في منطق الشرق الممزَّق بالمجادلات حول طبيعة المسيح؟ وقد كانت اليهودية، من جهتها، قد رأت أنَّ يسوع هو مسيح مزيّف ولا تعتبره حتى نبياً، ولذا ستواجه على مدى تاريخها، بعد حلول العصر المسيحي، مزاعم بعض أتباعها بأنهم هم المسيح المُنتظَر. أما الإسلام فسيجعل من المسيح نبيّاً مكرّماً بنحو خاص، هو وأمه مريم التي يؤكّد القرآن عذريّتها بكل جلاء؛ روح اللَّه، بحسب النص القرآني، هو الذي أشرف



على ميلاد المسيح وحياته[3]. في الرؤية الإسلامية للوحي، اليهود والنصارى والمسلمون هم كلهم أبناء إبراهيم، الذي أُنزل عليه الوحي بوجود اللّه الأحد، الوحي الذي أكّدته سلسلة من كبار الأنبياء اليهود، ثم أكّده المسيح، ثم أكّده، أخيراً، النبيّ محمّد، خاتم الأنبياء، يختم الطور النبوي للتوحيد، ما دام التنزيل القرآني هو كلام اللّه المباشر بفم النبي. أما جزء كبير من المسيحيين، على غرار اليهود، فسوف يعتبر محمداً نبيّاً زائفاً، وحتى مسيحاً دجالاً جاء لتقويض الدِّين المسيحي، وذلك إلى أن غيّرت كنيسة روما موقفها في القرن الماضي بالنسبة إلى الديانات الأخرى واعترفت بأن الإيمان بالله يمكن أن يأخذ أشكالاً متعددة، كما برّأت الكنيسة اليهود من تهمة قتل المسيح.

لكن عندما تمأسست المسيحية حاولت عبثاً إزالة اليهودية بكل الوسائل، ثم صمَّمت على «حفظ» أتباعها، بوصفهم

(3) يوجد المعتقد الإسلامي حول المسيح ومريم العذراء في السورة 19 من القرآن، سورة مريم، من الآية 16 إلى الآية 21: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾﴾.



شهوداً على أصول المسيحية الخاصة (سيما عبر حماية اليهود القاطنين في مدينة روما، المحميّين مباشرة من جانب البابوية)؛ لكن اليهود الأوروبيين سيبقون على الدوام مهدَّدين بألوان الغضب الشعبي وخاضعين لشتّى المضايقات في سير حياتهم اليومية. وربما كان من حظ اليهودية، عبر كل المصاعب والصعوبات التي مرّت بها جرّاء مأسسة المسيحية في البنى القوية للأمبراطورية الرومانية، تجنّب المأسسة في حدود جغرافية معينة في إطار دولة تنتسب إلى هذا الدِّين، وهذا منذ هدم هيكل أورشليم على يد الأمبراطورية الرومانية في عام 70م. ولو كان حصل كذلك، لربما كانت مخاطر زوالها الكامل أكبر بكثير على ما يبدو. في المقابل، سيتقبّل المجتمع الإسلامي أن يُبقي بين ظهرانيه «أهل الكتاب»، أي أتباع التوحيدين اليهودي والمسيحي، سَلَفَيْ الإسلام. وفي كل حال، فإنَّ نظام الذمّة الشهير، وهو موضوع جدال، سيكفل في معظم الأحيان الحقوق المدنية الكاملة لليهود وللمسيحيين المقيمين في مجتمع مسلم، وكذلك حرية العبادة[4].

لكنَّ المشاحنات بين الأديان التوحيدية الثلاثة المنتسبة إلى

(4) أنظر: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، م.س.
من الواضح أن هناك سلسلة من المؤلفات المُشرَّبة جداً بكره الإسلام، تسعى إلى إنكار هذه الحقيقة، خصوصاً: Bat YE'OR, *Chrétienté d'Orient entre Jihad et dhimmitude, VII^e-XXe siècle*, Cerf, Paris, 1991;



الإلّه نفسه، وتالياً إلى وحي واحد، ليست هي الوحيدة. فلا بدّ أنْ تُضاف إليها الانشقاقات، والهرطقات، وحتى الحروب الدينيّة الداخلية والدامية، بنحو خاص تلك التي ستميِّز الحياة الداخلية لمجتمعات تنتمي إلى هذا أو ذاك من هذه الأديان التوحيدية. من البيِّن أنها ستكون أكثر جلاءً في المسيحية والإسلام، بسبب تمأسسهما السياسي؛ الأمر الذي لن يحول في اليهودية دون تعدّدية مُستدامة في الآراء والرؤى. إن الديانات المسمّاة مُنزَّلة من اللّه على الإنسان عبر أنبياء أو رُسل تُفضي، عملياً، إلى توتّر دائم بين قطبين: ضرورة تثبيت معتقد أوحد، مطابق لفكرة الإلّه الأوحد بالذات، وجعله شريعة إلزامية لضمان خلاص الإنسان، من جهة؛ ومن جهة ثانية، كثافة وتنوّع الفكر الإنساني الذي سيُؤوِّل الحدث الديني الواحد بطرق مختلفة وسيطوِّر قراءات دوغمائية، عقيدية متباينة لنصوص الوحي.

ستكون الأهواء بالغة العنف في تأكيد هذه التباينات بقَدْر ما يحدِّد التوحيد بطريقة متشدّدة حاجة الإنسان الصوفية ويُغلِق

= أو، أقـــــــــدم Antoine FATTAL, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Imp. catholique, Beyrouth, 1958.

أنظر مراجعتنا النقدية لهذه الأدبيات في كتابنا انفجار المشرق العربي، م.س، الفصل الثالث.



الرؤية التاريخية على مسار أوحد ذي طبيعة ميتافيزيقية (انتظار نهاية العالم بمجيء المسيح أو بعودته)[5]؛ بخاصة أنَّ الحاجة إلى مأسسة الشريعة الدينيّة تغدو ملحّة لضمان مسيرة التاريخ وتحقيق غائيّته، ولذلك تصبح استقلالية النشاط السياسي فيه مستحيلة. من هنا كانت هذه السِّعة في المشاحنات الدِّينيّة التي اجتاحت الحياة السياسية والاجتماعية، وكذلك استعانة المطامح السياسية بالرؤية الدينيّة ومعتقداتها للتغلّب على المطامح المناوئة. ومن هنا جاءت مفاهيم «الهرطقة» و«الردّة» و«الحِرْم» و«الاستبعاد»، التي جلبَتْ الانشقاق والحرب المفتوحة أو المُقنَّعة بين أتباع دين واحد وتصوّر واحد لإلّه واحد. غالباً ما ينجم الافتراق والانشقاق عن الحاجة إلى كسر أو تخفيف حدّة مُطلقيّة السلطة المُشرعنة باللجوء إلى الدِّيني؛ كما يمكنهما أنْ ينجما عن رغبة في إثبات هويّة جماعية تمّ قمعها على يد فاتح أجنبي يعتمد ديانة الشعوب المغلوبة على أحد مذاهبها المختلفة.

وكما رأينا في الفصل الثالث، يزخر تاريخ المسيحية بمعالم صراعات كهذه، حيث تتحوّل الأهواء اللاهوتية

---

(5) الانتظار في اليهودية هو انتظار العودة إلى الأرض الموعودة، فيما يتعلق الأمر في الإسلام الشيعي بعودة الإمام الغائب أو، في بعض أشكال الإسلام السنّي، بمجيء مهدي (مُرسَل جديد من اللّه).



المتناقضة إلى حروب مفتوحة وإلى فِرَقٍ وشِيَعٍ حتى داخل الكنيسة الواحدة. ما إنْ تكوّنت المسيحية المشرقية في أنطاكية، حتى زعزعتها انشقاقات كثيرة، منصبّة على سجالاتٍ عنيفةٍ متعلّقةٍ بطبيعة المسيح المختلفة. ثم إنَّ الأمبراطورية البيزنطية حين وطّدت هيمنتها على كل آسيا الصغرى، ستحاول أنْ تضمن بالقوّة وحدة المعتقد الدِّيني بكل تفاصيله، الأمر الذي سيثير ردود فعل شديدة في كل المنطقة، حيث كانت مختلف الكنائس المحلية لا تنوي التخلّي عن خصوصياتها وعن حريتها في التفسير الدِّيني. هذا ما أدّى إلى نشوء كنائس ستحقّق استقلاليتها وستتوطّن في الخصومة المتبادلة. ثم أتى زمن الافتراق بين كنيسة روما وكنيسة بيزنطية، بين الكاثوليكيين الرومانيين والأرثوذكسيين اليونانيين (الروم)، الذي كان المؤرخ الفرنسي إدغار كينيه (Quinet) قد حلّله على النحو الآتي: «إذا دخلتم في صميم هذا الافتراق، تجدون من جانب الروم هذه الفكرة المُكابرة وهي أنهم عملوا أكثر من أي أحدٍ على إقامة العقيدة، وأنهم لا يريدون تفويض أحدٍ السلطة التامة على ما كان عملهم إلى حدٍّ بعيد. إنها على الأقل انتفاضة الكبرياء بقدر ما هي انتفاضة الوعي! فمن المؤكّد أنَّ كل أرض اليونان ثارت لفكرة أنَّ لغتها وعبقريتها قد تزولان أمام كلام إيطاليا وسلطتها. إنَّ أثينا، وإنْ كانت قد تنصّرت كلها، لا يمكنها النزول إلى هذه المهانة: إنَّ مدن الشاعر العظيم هوميروس، التي كانت قد



قدّمت الكثير من الشهداء، لن تذهب إلى حدِّ أنْ تجلد نفسها في مجدها الغابر»[6].

حين تأمّل كينيه، بثاقب نظره، في دوافع هذا الانشقاق الأول الكبير في الدّيار المسيحية[7]، أكّد: «إني أعترف بالأمر طواعيةً؛ فكلما تحرّيت هذا الانشقاق الشهير في القرن الحادي عشر، قلَّ اقتداري على أنْ أجد فيه تفجّر فكرٍ متهوِّر، تفجّر اقتناعٍ فطريّ، يتوثّب بلا حساب. يبدو لي أنَّ اليونان نفسها كانت تبحث عن فرصة لإقامة القطيعة، وأنها كانت تفتّش على مدى قرون عدة، وبروح سياسية فريدة، عن الموضوع الذي سيمكنها الاختلاف فيه مع اللاتين في روما من دون أنْ تختلف مع السماء. في النهاية نجحت في مسعاها؛ لكن تلك الانشقاقات الاختيارية، حيث للدبلوماسية دور مهمّ، أنتجت علماء دين مشهورين، لا شهداء، على غرار فوتيوس (Photius)، ولا على غرار لوثر (Luther)» وهو مؤسس المذهب البروتستانتي.

---

(6) Edgar QUINET, *Christianisme et révolution, op. cit.*, p. 157.

(7) يمكن أن نلاحظ هنا أن عبارة «أول انشقاق» غير مناسبة وأنها ناجمة عن رؤية لتاريخ الكنيسة انطلاقاً من أوروبا، لأن الكنيسة القبطية المصرية أو الكنيسة السريانية الأنطاكية قد قامتا بانشقاق عن كنيسة بيزنطية اليونانية قبل القطيعة بين روما وبيزنطية بكثير.



عندما دخلت الأمبراطورية البيزنطية في طور الانحلال، قامت هوّة عميقة لم نعد نعرف اليوم حتى أسبابها ورهاناتها خارج الصراع على أوليّة صدارة مركز الكنيسة الرومانية. لكن الكره كان قد أصبح شديداً لدرجة أنَّ بطريرك القسطنطينية يفضِّل «عمامة التركي» الذي يستعدّ لغزو القسطنطينية، على «تاج بابا» كنيسة روما. إننا في العام 1453 حيث وقعت القطيعة نهائيًا، وورثت كنيسة موسكو نفوذ بيزنطية المتلاشية. لكنَّ قطيعة أخرى تذرّ بقرنها، بعد عقود قليلة، داخل الكنيسة وهي تلك التي ستثيرها «الأطاريح الخمس والتسعون» الشهيرة لمارتن لوثر سنة 1517. وكما رأينا في الفصلين الثالث والرابع، هزّ أوروبا آنذاك قرن من أعمال العنف، مُستهلاً طوراً من حروب لا غفران لها، ستبلغ ذروتها لاحقاً مع الحربين العالميتين.

البروتستانتية، أو الدِّيني داخل المجتمع وليس فوقه

□ إنَّ البروتستانتية، الثورة الدِّينيّة الحقيقية التي نجحت في أماكن واسعة من أوروبا الشمالية، يمكن اعتبارها بمثابة الأنموذج لثورة أصولية، بمعنى أنها تنوي القيام بعودةٍ إلى الأصول، إلى مصادر السلطة الإلَهية المنزَّلة في النصوص المقدّسة. إذاً هذه الثورة الأصولية تعاود اكتشاف العهد



القديم، فتقرأه أحياناً قراءة حَرْفية، وتُحيي الآمال الأُخروية بالأرض الموعودة وبعودة المسيح، وتنمّي لدى الجمهور الاعتقاد بقَدَرٍ مُسْبق ناجم عن القدرة الإلَهية الكليّة؛ إنها تخفّف وتبسّط البناء المعقّد للاهوت الكاثوليكي الذي يجعل من كنيسة روما المصدر الوحيد لتأويل الوحي المسيحي وما ينجم عنه من السيادة السياسية. والحال، لذا يجب ألّا نستغرب اليوم ما يحصل من تجلّي الاستعانة بالدِّيني، التي تمارسها الولايات المتحدة عبر عودة أصولية إلى الينابيع كتجديد وقراءة حَرْفية للنص المُوحى، العهد القديم. كما أنَّ هذا التجديد الأصولي يسمح لليهودية، التي أصبحت تملك مركز إشعاع تكوِّنه دولة إسرائيل، باستعادة مكانتها المفقودة في قلب التاريخ بحسب تصوّره الدِّيني.

زِدْ على ذلك أن البروتستانتية، حين كسرت وحدة أوروبا الدينيّة، وتالياً وحدة ثقافة النخبة المثقّفة أيضاً ـ وهي كانت إلى حدٍّ بعيد قائمة على اللاتينية ـ فتحت السبيل أمام انفجار القوميات الحديثة وعقائدها المختلفة، الإنكليزية، الألمانية والفرنسية. صارت اللغة عنصراً أساسياً للهويّة، فالثقافة العالِمة الموحّدة في القرن الوسيط تلاشت لمصلحة ما سيُسمَّى ثقافات قومية، ملوّنة بشتّى أشكال البروتستانتية وألوانها في شمال أوروبا أو لمصلحة التعلّق بالكاثوليكية الرومانية في الجنوب ـ التي يتوجّب ألّا ننسى مع ذلك



حركات التمرّد «الهرطوقية» القديمة فيها، وكذلك لاحقاً نجاح البروتستانتية في جنوب فرنسا.

إنَّ البروتستانتية تُقيم العلاقة المباشرة بين اللّه والإنسان، وتُلغي الوسطاء، من أنبياء وكهنة وبابوات وأساقفة؛ كما تُقيم عند كالڤن حاكمية اللّه الضرورية المباشرة على الشعب المسيحي (وهي إشكالية سنجدها مجدّداً وبغرابة في أعمال المفكر الأصولي المسلم الحديث سيّد قطب). وحين تلغي البروتستانتية الوسطاء والمرجعيات المركزية التي تنطق بالعقيدة، إنما تكون مُلزمة بأنْ تعترف بحرية تشكيل كنائس مختلفة، وهذا ما يمكن أنْ يسمَّى العصرنة/أو العلمنة على الطريقة الأنكلو-سكسونية، وهي ثورة حقيقية في التصور الحصري والجامد للتوحيد المسيحي المُمارس منذ قرون.

لكنَّ البروتستانتية جدّدت في الوقت نفسه قوة الممارسة الدِّينيّة وحافظت على حضور قويّ للدِّيني في الحياة اليومية. فالقساوسة البروتستانت، خلافاً للكهنة الكاثوليك، لم يعودوا منعزلين أو متخصّصين في وضع الإكليركي المُلزَم بعدم الزواج، بل صاروا أعضاء كاملين في المجتمع العلماني، الذي أصبحوا يعيشون في صميمه، ويمكنهم أنْ يتزاوجوا ويُنجبوا ويمارسوا أيضاً نشاطاً مهنياً مدنياً. لذا فقد أصبحت الحياة الدينية تنتمي إلى قلب الحياة الاجتماعية في المجتمعات التي اعتنقت البروتستانتية، وهي تالياً ليست منفصلة عنه، كما هو الحال في المجتمعات الكاثوليكية حيث



لا يندمج الإكليروس في الحياة الاجتماعية، بل تبقى المؤسسة الكنسية منفصلة، بعيدة عن حياة الناس.

إنها ثورة كبرى في الحياة الاجتماعية بالمقارنة مع الأنموذج المسيحي في العصر الوسيط، المميَّز بالفصل الصّارم بين العلمانيين (الناس من غير رجال الدين) والكهنة والرهبان الذين يعيشون في الكنائس والأديرة. كما أنَّ الكنائس البروتستانتية ألغت كل أُبَّهة الاحتفالات الدِّينيّة، باعتبارها من بقايا الوثنية وبمثابة تأكيدٍ لفصل العالم الدِّيني عن مجتمع العلمانيين الساكن. إنَّ المجتمع هو الذي يغدو مجالاً دينياً موحّداً، فيما كانت الكاثوليكية قد أحدثت فيه فجوةً عميقة، حيث المنظومة الدينية المبنية على تراتبية صارمة تبقى منفصلة عن المنظومة العلمانية، وحيث الأولى تمارس الهيمنة على وضع العلمانيين وتخضع السلطة الزمنية لنفوذها وتوجيهاتها.

والجدير بالملاحظة هنا أنَّ العلمانية التي ستنمو لاحقاً في البلدان الكاثوليكية ستكون لها راديكالية مختلفة تماماً، حين رَمَتْ، خلافاً للبروتستانتية، إلى فصل المجال الدِّيني عن المجال العام، وإلى حصر الإيمان والممارسة الدِّينيّة في المجال الخاص، الذي لا يحقّ له التدخل في إدارة شؤون الحاضرة. إنَّ هذه المفارقة الكبرى تبرز اليوم مجدّداً بقوة، إذ تشتدُّ السّجالات والمجادلات حول مآثر العلمانية المقارنة «على الطريقة الفرنسية» و«الدنيوية» (sécularisation)، أي



العلمنة على الطريقة الأنكلو-سكسونية، لتقبّل تنوّع الهويّات الدِّينيّة وكذلك «عودة الدِّيني». حتى في صميم فرنسا العلمانية[8]، نجد في قلب المساجلات مشكلة ظهور الجاليات المسلمة وتوسّعها، التي تجعل من الإسلام الدِّين الثاني في البلاد. وقد لا يكون لهذه المساجلة من سببٍ لو لم يكن هذا الدِّين ذاته مُزَعزعاً بأزمة متعدِّدة الأشكال، أزمة سياسية ودينيّة على حدٍّ سواء. إن الجوانب «التدميرية» للحداثة تُلحِق به أضراراً جسيمة، وتُحيي، بنحو خاص، شروخاً قديمة في قلب الإسلام.

أزمة الإسلام الأصولية
هي أزمة تمأسسه الضعيف

□ خلافاً للكاثوليكية، الإسلام هو دينٌ قليل التمأسس سياسياً، وهذا ما يجري غالباً تجاهله أو تناسيه، حتى من قبل الأجيال الشابة في البلدان الإسلامية الأكثر إصابة بأزمة شرعية السلطة التي وصفناها في الفصل الثالث. صحيح أنَّ

(8) يمكن العودة بشكل مفيد إلى كتاب: Jean BAUBÉRAUT et Séverine MATHIEU, *Religion, modernité et culture au Rayaume-Uni et en France, 1800-1914*, Seuil, Paris, 2002, الذي يُحيط في آن بدور الحداثة البروتستانتية والعلمانية الكاثوليكية في تطور أوروبا السياسي، وبالمعارك الراهنة حول العلمانية.



نظرية الخلافة، التي تجعل من العاهل السائد حارسَ الشريعة المنزَّلة، يمكنها التذكير ببعض جوانب اللاهوت السياسي الكاثوليكي الذي يجعل من رئيس كنيسة روما حارسَ وحدة المسيحيين والعاهل العالمي؛ كما أنَّ الشريعة تضمُّ سلسلة كاملة من التعاليم والمواصفات المعيارية، المبنيّة على تفسير النص القرآني وعلى أعمال وحركات النبيّ والخلفاء الأربعة، «الراشدين» الذين خلفوه وأقوالهم، الأمر الذي يجعل الشريعة معادلة لمجموعة القوانين الكنسية، البيزنطية أو الرومانية، التي كان لها في الماضي توجّهٌ مماثلٌ لتنظيم أو ضبط كل سلوكات الحياة اليومية، حتى في أدنى تفاصيلها.

لكن الإسلام سرعان ما أُصيب كالمسيحية بظواهر الانشقاق والتكفير والتأويلات المختلفة للنص المقدَّس[9]. والحال فإنَّ محمّداً، النبيّ المشرِّع على خطى النبي موسى ـ وقد تلقّى عبر الوحي هو أيضاً الشريعة المقدّسة ـ بدأ بتطبيق الدِّين الجديد. عند وفاته، نشأ الصراع على خلافته على رأس أمّة المؤمنين الجديدة. من هنا ولد الانقسام الكبير بين

---

(9) أنظر الكتاب الكلاسيكي لعالم الإسلام الكبير: Henri LAOUST, *Les Schismes dans l'islam*, Payot, Paris, 1965.

وانظر كذلك للمؤلف نفسه مجموعة نصوصه: Pluralismes dans l'islam, *Revue d'études islamiques*, hors séric n° 15, Geuthner, Paris, 1983.



أهل السنّة والشيعة، الذي تواصل منذ ذلك الحين (التعارض الذي تزداد حدّته اليوم جرّاء الاضطراب الجيوبوليتيكي الذي تشهده المجتمعات المسلمة). عندها طوّر الفقه الشيعي خصيصة قويّة ذات طابع أُخروي، غير موجودة لدى السنَّة، من خلال الاعتقاد بعصمة سُلالة عليّ، ابن عمّ النبيّ وصهره، واستشهاد ابنه الحسين وعودة «الإمام الغائب» إلى الأرض (السابع أو الثاني عشر في سلسلة الأئمة، بحسب المدرستين الأساسيتين في التشيّع).

وقد ازدهرت مذاهب تأويل القرآن وتفسيره في ظل نظام العباسيين الليبرالي في بغداد، خصوصاً في عهد الخليفة هارون الرشيد (766-809م) وفي عهد المأمون (814-833م)؛ فهي تمثّل تشكيلة استثنائية من الآراء الفلسفية-الدِّينيّة. حقاً كان القرن التاسع الميلادي العصر الذهبيّ للحضارة الإسلامية، المنفتحة على تراث الحضارات الأخرى: اليونانية، السريانية، الفارسية والهندية. وكان حبُّ الاطلاع العلمي والفلسفي يُحفّز بسرعة انتشار الدِّين الجديد: بحّارة وتجّار عرب يسافرون نحو الهند والشرق الأقصى، وبغداد هي عاصمة ثقافية للشرق كله، والبصرة، عند مصبّ الفرات، هي على ما يبدو المرفأ الكبير للاقتصاد الشرقي.

لكنّ المناظرات الكلامية والفقهية آلت إلى استثارة ردّة فعل. فقد ذهبت إحدى مدارس العصر الكبرى، مدرسة المعتزلة، إلى حدِّ التقليل من أهمية الوحي القرآني أو على



الأقل من تعاليه المُطلق؛ وأكّدت تاريخية النص، الذي يجب أنْ يخضع تأويله لا للعقل وحسب، بل للظروف التاريخية المتغيِّرة. كان ذلك يعني التنكّر للتراث، الذي ما زال في ذلك الحين فتيّاً جداً في الإسلام، وللسلطة التي يشرعنها. اندلعت في بغداد معارك سياسية دامية وأضعفت سلطة الخلافة، التي انحازت إلى المعتزلة. حُورب هؤلاء الأخيرون بشدّة، فامّحوا تدرّجياً لمصلحة مذاهب ومدارس أكثر صرامة، أقامت عقيدة القرآن كوحيٍ إلّهي مطلقٍ ومتعالٍ وبذلت قصاراها للحدّ من حرية التفسير.

الغزوات التركية السلجوقية في القرن الحادي عشر سهّلت هذا التطوّر وقادته إلى منتهاه. ففرض الغزاة، وهم رجال نظام وسلطان، السنّية، المحصورة في أربعة مذاهب فقهية. وفقدت الفلسفة قيمتها واعتبارها. أما إشعاع الحضارة الإسلامية، التي سطعت في الأندلس أيضاً، فقد تواصلت في مصر في ظلّ الفاطميين ـ وهم سُلالة إسماعيلية (متحدّرة من الشيعة) من أصل مغربي ـ الذين أنشأوا مدينة القاهرة وكذلك جامعة الأزهر الكبرى. لكنَّ الحملات الصليبية، التي تلتها الغزوات المغولية، ستنجح في القضاء على العالم العربي الذي أنجب الإسلام وهذه الحضارة الساطعة والعابرة معاً. في إسبانيا تقدّمت حرب الاسترداد، وعمّا قريب ستقوم النهضة الأوروبية واكتشاف الأميركتين بصدِّ تقدّم الإسلام في البحر المتوسط.



حين وُضعت الحضارة الإسلامية في موضع الدفاع عن نفسها وأنقذها من الانهيار التوسع التركي الذي اعتنق سنّية أكثر حَرْفية من أي وقت مضى، إنما دخلت في انحطاط مبكّر في هذا الجزء من العالم حيث أخذت المسيحية الأوروبية تزدهر وبدأت رحلتها نحو الحداثة. ولن يكون الأمر كذلك في آسيا الوسطى وفي الهند حيث شهد الإسلام ذو الطابع التركي-الإيراني توسّعاً كبيراً سيُفضي إلى إنشاء سلطنة المغول في هذا القسم من العالم.

توصّل الأتراك العثمانيون في العالم المتوسطي إلى كبح الانحلال والتراجع. فاستولوا على البلقان وحتى إنهم وصلوا مرتين إلى أبواب ڤيينا، لكن توسّعهم توقّف نهائياً بسبب الصعود القوي لروسيا وكذلك بسبب التحديث العام للجيوش وللقوات البحرية الأوروبية انطلاقاً من القرن الثامن عشر[10]. كما أنَّ العثمانيين سيُنهَكون كثيراً بسبب الحروب الطويلة التي خاضوها ضد مملكة فارس الصفوية (1501-1736)، التي عملت لمصلحة ترميم الشيعية وإصلاحها في سبيل مواجهة أقوى مع العثمانيين حماة السنّية. إنَّ هذه الحروب الطويلة والمُكلفة، خصوصاً على صعيد الخسائر البشرية، أضعفت

---

(10) عموماً، يجري إرجاع بداية انحطاط السلطنة العثمانية إلى معركة لبانت (Lepante) البحرية (1571)، حيث أُبيد الأسطول التركي على يد تحالف أساطيل أوروبية.



هاتين القوتين المسلمتين لمصلحة القوى الأوروبية وروسيا، التي غَزَت المزيد من الأراضي على حسابهما في القوقاز وآسيا الوسطى.

وقد دلّت حملة نابوليون بونابرت العسكرية على مصر (1798-1801) على أنَّ الأراضي العثمانية من الطرف الثاني للمتوسط باتت عُرضة للغزو. لقد بدأ تفتّت الأمبراطورية العثمانية ولسوف يستنفر الدبلوماسية الأوروبية على امتداد القرن التاسع عشر، خالقاً «قضية الشرق» الشهيرة، التي ستكون مصدر نزاعات شديدة بين القوى الأوروبية الكبرى نفسها، وكذلك مع روسيا، وستُفضي إلى الاحتلال الاستعماري تقريباً لكل الولايات العربية من السلطنة العثمانية (باستثناء اليمن وقلب الجزيرة العربية).

إن قضية الشرق هذه نفسها هي التي تبرز مجدّداً اليوم، خصوصاً مع هجمات 11/ 9/ 2001 وغزو الولايات المتحدة للعراق سنة 2003. واليوم كما في الأمس، في قلب السّجالات الشديدة، مسألة الإسلام، المولود الأخير من بين الديانات التوحيدية الثلاث، الذي لا تقبل به الحضارة الغربية.

هنا ليس في واردنا النظر في أسباب التوسّع الصاعق للحضارة الإسلامية، التي سطعت طوال أربعة قرون على كلِّ الأصعدة، ثم في أسباب انحطاطها الذي لا يقلّ سرعة عن سطوعها، على الأقل حول الحوض المتوسطي. لكن



الإطلالة التاريخية السريعة التي قمنا بها، تكشف الفارق الكبير بينها وبين حضارة الغرب المسيحي الذي شهد، في ما يتعدّى تقلّباتٍ شتّى وحروباً داخلية متواصلة (لم تكن الحروب الدِّينيّة من أقلها)، صعوداً قوياً منتظماً، انطلاقاً من الحملات الصليبية.

على مدى أربعة قرون، ستضمن السلطنة العثمانية لمصر المملوكية وللمجتمعات في كل من بلاد الشام وبلاد الرافدين استقراراً سياسياً استثنائياً، واضعةً إيّاها في منأىً عن الغزوات الجديدة حتى حملةِ نابوليون بونابرت. ولئن كانت المذاهب والانشقاقات الدِّينيّة عن معتقدات السنّية التي اعتنقها الفاتحون قد قُمِعت بشدّة (سيما لدى الشيعة والدروز والعلويين)، فإنَّ الكنائس المسيحية، على أنواعها، قد جرى الاعتراف بها رسمياً وحتى جرى احترامها. فالعثمانيون طوروا نظام الذمّة إلى أبعد الحدود، محترمين التعاليم الدِّينيّة القرآنية وفارضين على المسلمين القبول بالوجود المسيحي واليهودي في صميم مجتمعاتهم، عندما لا يرفض هذا الوجود الإسلام ولا يحاربه، وذلك مقابل دفع ضريبة تُعفي في المقابل من كل خدمة طوعية أو إلزامية في الجيش (الجزية)، وهذا امتياز لا يمكن نكرانه.

ولم يكتفِ الإسلام بالتكيّف مع وجود النصارى واليهود المذكور في القرآن (الذي يستبعد، في المقابل، كل صلح أو تكيّف مع الوثنية)، إذْ تمّ اعتبار اتباع الديانة الفارسية القديمة



(الزرادشتيين)، الذين تسود ديانتهم بلاد فارس وتمتدّ حتى القارة الهندية، من «أهل الكتاب» الذين يحلو العيش معهم؛ وفي ما بعد، سيكون الأمر نفسه بالنسبة إلى التعايش مع مختلف ديانات الهند وماليزيا أو أندونيسيا، بالرغم من كونها وثنية الطابع وليست توحيدية. إنَّ هذا القبول بالتعددية الدِّينيّة، الذي يميز الإسلام على امتداد تاريخه وفي معظم المناطق التي صار فيها سائداً، هو مدهش في ضوء الظواهر الحديثة لتقوقع هذا الدِّين على نفسه. ولكنه مع ذلك حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها، وهي ما ميّزها بلا شك في الماضي عن المجتمعات المسيحية التي كانت ترفض رفضاً باتاً فكرة التعددية الدينية وكانت تطرد من ديارها غير المسيحيين وتكافح بعنف متواصل، كما رأينا سابقاً، كل الهرطقات الدينية والمذاهب اللاهوتية المخالفة لتعاليم كنيسة روما.

لكن، اعتباراً من القرن العاشر، وعلى غرار المسيحية المُمأسسة، رفض الإسلام السنّي تعدّدية الآراء حول المعتقد الدِّيني ذاته، بعدما شجّع ذلك لزمنٍ في ظل العباسيين. فمنذ القرن التاسع، اعتُبر الاجتهاد في التفسير الدِّيني مختوماً، عندما جرى تكريس المذاهب الأربعة وحدها لتفسير الشريعة (الشافعية، الحنبلية، المالكية والحنفية)، على أسماء الفقهاء الأربعة الكبار المؤسسين، وجرت إدانة الفلسفة بلا رحمة



على يد الغزالي (1058-1111). وعندما أكبّ العديد من المصلحين الدينيّين، في القرن التاسع عشر وعلى امتداد النصف الأول من القرن العشرين، على نفض الغبار عن الشريعة، سيما في مصر وسورية، وعندما طُبّقت تشريعات جديدة في السلطنة العثمانية الآخذة في الانحطاط، وتحت ضغط القوى الأوروبية، لم يكن ثمة مرجعية دينيّة مركزية يمكنها النظر في كل تلك الإصلاحات وإضفاء الشرعية عليها. سوف تنتظم ممانعة التغيير، من السلفية إلى الأصولية والقراءة الحَرْفية للقرآن وللشريعة، وتتواصل وتزدهر حتى أيامنا، في الظروف الجيوبوليتيكية المؤاتية التي وصفناها.

إنَّ هذا التجميد القديم للتفسير الدِّيني في قلب الإسلام السنّي سيكون على ما يبدو أحد أسباب انحطاطه السياسي، الذي يعزوه بعض المفكّرين العرب إلى مختلف الفاتحين التُرك. لكننا نرى ثمة سبباً آخر لهذا الجمود في قلة تمأسس الدِّين الإسلامي، مقارنة بالتمأسس الذي مُورِس في المسيحية، حيث كان الصراع بين السلطة الدِّينيّة والسلطة المدنية، بلا شك، عاملاً كبيراً من عوامل الحداثة. وخلافاً لفكرةٍ شائعةٍ، لا توجد في الإسلام سلطة دينيّة، بعد وفاة النبيّ. وقد كان على الخلفاء فرض الشريعة التي ستتطوّر تدرّجياً، والتي تستمدُّ بعض إلهامها من المؤسسات البيزنطية والفارسية السائدة آنذاك في المنطقة. لكنَّ الحكّام (خلفاء أو



سلاطين) لايعادلون في شيء سلطة البابا، رئيس الكنيسة، أو سلطة ملك بحقٍ إلّهي يحتاج إلى شرعية السلطة الروحية. فعلى الدّوام بقيت السلطة في المجتمعات الإسلامية بين أيدي المدنيين، أكانوا من العسكر أم لا، فلم يكن للعلماء أية وظيفة من النمط السياسي، بل كانت وظيفتهم مجرَّد الحكم في الأمور المدنية والتجارية بمقتضى النص القرآني وبحسب هذا المذهب الفقهي أو ذاك.

في المقابل، بقيت الشيعية متعددة حتى بعد نهضتها في القرن السادس عشر بفضل قيام سلالة الصفويين في إيران، التي استعملت هذا الانشقاق في سبيل مقاومة أفضل للتوسع العثماني، إذ ظلّت لها فروع عدة عقائدية وتجدّدت في إيران، كما في العراق ولبنان، أو في اليمن. ولغاية قيام ثورة الإمام الخميني الدِّينيّة في إيران سنة 1979، كانت كل هذه المذاهب أو المدارس قليلة الاهتمام بالسياسة، أو أنها ما كانت تمارسها إلّا حين تكون السلطة المدنية شديدة الوهن، في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، في مواجهة ضغط القوى الأوروبية الكبرى وتطور سيطرتها على اقتصاد المملكة[11]. والجدير بالملاحظة، وخلافاً للسنّية، تمكّن

---

(11) أنظر الكتاب القيم لـ: Vanessa MARTIN, *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*, I.B. Tauris, London, 1989.



المذهب الشيعي من المحافظة على حرية التأويل وعلى تعدّد المدارس والآراء، الأمر الذي يعطيها دينامية فقدتها السنّية. وأما النظام المعروف بولاية الفقيه الذي أنشأه الإمام الخميني في إيران سنة 1979، مؤسساً وصاية المراجع الدينية على السلطة السياسية، فهو يشكّل إبداعاً مستوحى من الدستورية الحديثة، وهو لا يحظى بقبول مراجع شيعية عدّة ذات شأن.

والحال أن ما يبدو على المحك هو النقص الكبير في تمأسس الدِّين الإسلامي أكثر مما هو في جوهره ذاته، أي ما يراه البعض أنّه جمود وضحالة فكرية نابعان من طبيعة هذه الديانة. فالخلافة نفسها لم تكن سوى ظاهرة عابرة، استوحيت نظريتها من بيزنطية وفارس معاً، في غياب أي إشارة إلى نظام السلطة في النص القرآني نفسه. وستكون الأندلس المسلمة، الأولى في الانشقاق عن خلافة بغداد، التي فقدت كل سلطة فعلية منذ نهاية القرن التاسع الميلادي. بعد ذلك، قامت سلالات عدّة بتأسيس أنظمة سياسية منفصلة (سلطنات)، متغالبة ومتصارعة مع بعضها، وكادت تكون كلها عهوداً عابرة. بعد ذلك بكثير، سيكون للعثمانيين والصفويين والمغول مستقرٌّ نسبيّ يشمل شعوباً مختلفة وأعراقاً ولغات وديانات متباينة، الأمر الذي سيجعل تلك الأنظمة عُرضةً لتوسع الأمم الأوروبية القوية والمتماسكة أكثر فأكثر.



التعبير الأصولي الإسلامي، مرآة جيوبوليتيكا التنمية وفشلها

□ إنَّ تشنّجات بعض المجتمعات المسلمة، التي تتجلّى اليوم باللجوء إلى العنف والإرهاب حتى داخل هذه المجتمعات بالذات، ضد مواطنين مسلمين أو من طوائف دينيّة أخرى أو ضد مواطني بلدان غربية، لا تخلو من التذكير باضطرابات روسيا طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث عاث الإرهاب بطريقة متواصلة. وعلى صعيد الأفكار، تُذكِّر التوترات والنزاعات التي تمزِّق الفكر السياسي العربي، التركي أو الإيراني، بين حداثويين وتقليديين، بالمنازعات الشديدة بين المتمسكين بالحضارة والعادات الروسية وأنصار الحضارة والعادات الغربية، أي بين أنصار المحافظة على الروح الروسية وخصوصيتها الدِّينيّة وصوفيتها، وبين أنصار إصلاحات اجتماعية وسياسية متصاعدة على غرار أنموذج مؤسسات الأمم الأوروبية الكبرى. لكنها تُذكِّر أيضاً باضطرابات الديار المسيحية الغربية في العصر الوسيط، إذ تم الاستعانة ـ بشكل متواصل وفي كل المعارك والخلافات ـ بالنصوص الدينية التي تُقرأ حرفياً وبطريقة أصولية.

وأولى تلك المعارك في العالمين العربي والإسلامي كانت المعركة ضد الإمبريالية الغربية، المنظور إليها بوصفها مفترسة، مادّوية (matérialiste) وقمعية. وفي العالم العربي



بنحوٍ خاص، كانت الانتفاضة المعاصرة لشرائح عريضة من المجتمعات المسلمة (في كل الطبقات الاجتماعية) ضد الهيمنة الغريبة، التي سنرجع إليها، والتي أثارتها اعتبارات اقتصادية وسياسية عادية جداً، قد سوّغها الإسلامويون بتسويغات دينيّة: إنَّ الغرب لا يعترف بالرسالة القرآنية، التي تؤكد وتعاود تأسيس التوحيد الذي حرّفه الشّرك المتسلّل إلى معتقد التثليث المسيحي. وعليه، يُوصف المسيحيون بأنهم «مُشركون»، يضيفون آلهة أخرى إلى اللَّه الواحد والقدير، مثل المسيح أو الروح القدس. وبوصفهم من نسل الصليبيين، يُنظر إليهم باعتبارهم يواصلون أعمال أجدادهم حين يجتاحون مجدّداً أرض الإسلام، بما في ذلك أماكنه الأكثر قداسة، في مكة والمدينة، مع وجود القوات الأميركية في قلب الجزيرة العربية منذ 1990، وكذلك في العراق مع احتلال الأماكن الشيعية المقدّسة في النجف وكربلاء سنة 2003، كما ترى المجتمعات العربية أو المسلمة أنَّ اليهود قد غزوا القدس واحتلوها بتواطؤ مع «الصليبيين الجدد»، ماثلٍ في الدعم المتعدّد الشكل، اقتصادياً وعسكرياً بنحو خاص، الذي نعمت به دولة إسرائيل من جانب أوروبا والولايات المتحدة. وعندها يكون من السهل أن تُرى الطائفة اليهودية، على الرغم من كونها عرفت قروناً طويلة من التعايش مع المجتمعات المسلمة في إسبانيا وشمال إفريقيا وفي الشرق الأوسط، كأنها متنزِّلة مباشرة من يهود المدينة في زمن النبي، الذي لم



يحترموا ميثاقهم معه، وعملوا على تخريب سيطرته على المدينة التي أعطته ملاذاً بعد هجرته من مكة.

على هذا النحو تتشابك الفترات الزمنية وتتصادم، كما هو الحال في كل الأصوليات. فيجري الخلط وحتى المماهاة بين التخيلات الأسطورية الطابع لماضٍ غابر وبين الحقائق والوقائع الراهنة: إذ إنَّ أحداثاً وقعت قبل قرون عدّة، في سياقات سياسية لا جامع مشتركاً بينها، وتنطوي على مجتمعات ذات عقليات شديدة التباين، يجري تصوّرها على خطٍ زمني واحد وأحادي، خط الزمن الدِّيني بوصفه تكراراً أبدياً لكفر الإنسان بكلام اللّه وكلام الأنبياء الذين أرسلهم إلى مختلف الشعوب. ومن شأن عودة اليهود إلى فلسطين، وبالأخص إلى القدس، أنْ تشهد على خيانة واحدة ووحيدة، هي قَدَر محتّم خاص بـ «الشعب المختار»، ذاك الذي أنكر في كل عصر إلّهه، الميثاق، ولم يُحسن الاعتراف بكلام اللّه من خلال كلام محمّد، خاتم الأنبياء. هكذا يبدو أن هناك تواصلاً في ملحمة تاريخ مقدّس، رتيباً وتكرارياً، غير مختلف كثيراً في نهاية المطاف عن التاريخ الذي ابتدعته لنفسها الأصولية البروتستانتية التي تتخيّل العالم الحديث على النمط التوراتي: غزو أميركا كأرض موعودة جديدة؛ صراع بلا هوادة ضد البابوية وفساد الكنيسة الرومانية، وانحلالها الجديد في الوثنية؛ معاودة غزو اليهود لفلسطين في القرن العشرين، بوصفه حَدَثاً أُخروياً كبيراً. غير أنَّ التاريخ المقدّس، في نظر



شرائح واسعة من مختلف الطوائف اليهودية، قد استأنف مسيرته هو أيضاً بعد قرون النفي الطويلة (ومنها السابقة التوراتية القديمة وهي نفي اليهود إلى بابل) بالعودة إلى أرض الأصول الموعودة وبناء سلطة يهودية على تواصل مع مملكة داود وسليمان في الأزمنة القديمة.

بعدئذ تركِّز الأصوليات الإسلاموية الراهنة على «الضلال» المتعدّد الشكل لحكام البلدان المسلمة. ففي المقام الأول ينددون، بحق غالباً، بخضوعهم للقوى غير المسلمة، أي المسيحية والغربية، التي استولت على ثروات العالم المسلم (النفط)، فغزت واحتلّت أراضيه، وقتلت المسلمين من فلسطين إلى أفغانستان، مروراً بالشيشان والبوسنة والفيليبين والعراق أو معسكر الاعتقال المشؤوم في غوانتانامو. وعلى هذا النحو يحاول الإسلامويون الراديكاليون المنتظمون، وهم في حقيقتهم حركات سياسية أقلوية جداً، أن يستغلّوا الشعور الشائع جداً عن قمع متعدّد الشكل، من كل حدب وصوب، وعن سلسلة مظالم يذهب ضحيَّتها المسلمون أينما وُجدوا (حتى في الغرب)؛ ويقع أصلها أو سببها في ابتعادِ حكّامهم من الشريعة الإلّهية والوحي القرآني، فلا يمكن تالياً علاج هذا القمع إلّا بالعودة إلى هذه الشريعة بحرفيتها.

هنا لسنا بعيدين عن الأصولية اليهودية، التي رأت دائماً أن مآسي شعب اللّه يمكن عزوها كلها إلى خيانته لإلّهه وإلى تركه لشريعته في آن. كما نجد أنفسنا أمام المنطق الصارم



نفسه لمؤسسي مختلف المذاهب البروتستانتية ضد البابوية وثراء الكنيسة وفسادها.

من المهمّ في هذه المرحلة التفريق الواضح بين ظاهرتين: من جهة، ردة الفعل الشعبية على أشكال القمع المختلفة التي تتعرض لها موضوعياً الشعوب العربية والإسلامية، وهي تتجسّد بانطواء هويّتي فطريّ على الدِّين منذ فشل القومية العربية العلمانية في مواجهة الاعتداءات الخارجية وفي تحقيق الوحدة العربية. هذا الانطواء يُترجم برغبة العيش في تطابقٍ مع رؤية ضيقة وشكلية للتعاليم الدِّينيّة: احترام المحرّمات الغذائية، أداء الصلاة، الصوم السنوي (رمضان)، ارتداء النساء للحجاب، ضرورة القيام بالحجّ إلى مكّة. ومن جهة ثانية، تشجيع هذا الانطواء من جانب الأصوليين العقائديين الذين يدأبون على بلورة هذه الردود ومفاقمتها، بتنظيرها تنظيراً دوغمائياً وحتى فئوياً ومذهبياً. إن الحضور الكلّي إعلامياً وأكاديمياً، في الشرق كما في الغرب، لأعمال هؤلاء العقائديين وخطاباتهم الدعائية وكتاباتهم المختلفة يعطيهم صدى وتعظيماً قويين بنحو خاص.

في المقام الثاني، تندِّد هذه الأصولية بالتخلّي عن التقاليد الإسلامية، سيما الشريعة الجامعة للنصوص الفقهية التي نظّمت حياة المجتمعات المسلمة وضمنت في الماضي قوتها وحضارتها؛ من هنا التنديد الشديد، الهستيري الطابع غالباً، بتغربن الآداب والثقافة المسلمة. في هذا المنظور، تغدو



العلمانية، بكيفية هُجاسية، هي العدو، الواجبة محاربته؛ فهذا الأخير يعتبر السلاح الأمضى الذي يريد الغرب تصديره وتكييفه في مجتمع مسلم ليواصل إضعاف الإسلام ويخطف روحه منه. ولذا يرى الزعماء الإسلامويون الراديكاليون أنَّ الصراع ضد العلمانية والمسلمين العلمانيين يُعتبر الواجب الأول للمسلم الحقيقي. فلا تعود شريعة اللَّه وسيادته على شعبه مضمونتين، حين يُجعل من العالم الإسلامي أرضاً وثنية جديدة ينبغي على حرّاس الإيمان أنْ يفتحوها مجدّداً، ويجب أنْ يُصفَّى جسدياً كل شخص معارض لهذا الاسترداد، لعودة الشعب هذه إلى إلّهه.

إذاً في التاريخ الحديث، ليس تمجيد «المقاتلين في سبيل اللَّه» المسلمين اليوم ظاهرة جديدة على الإطلاق، وكذلك عنفهم ورغباتهم ومحاولاتهم الدائمة لقتل من هم في سدّة الحكم، بهجمات مفاجئة ضد رؤساء دول (مثل عبد الناصر والسادات في مصر)، و«توباتهم» بعد إقامات طويلة في زنزانات بلادهم ليست ظاهرة خاصة بالإسلام، إذ نستكشف، في هذا المجال، بطريقة مدهشة، الآليات المنسيّة للحروب الدِّينيّة التي عرفتها أوروبا المسيحية لآمادٍ طويلة، ومن ضمنها ردّة الفعل على التعذيب (ذاك الذي تمارسه بكثرةٍ أنظمة عربية عدّة، ما يذكرنا بتعذيب التفتيش الكاثوليكي). هذا مع الإشارة إلى أن العالم الإسلامي كان قد بقي في منأى عن



الحروب الدينية حتى الآن، على الرغم من التعدد والتمايز البارزين بين ممارسة مختلف المذاهب الإسلامية.

أخيراً، في المقام الثالث، تركّز الأصولية المسلمة على فساد الحكّام، على إثرائهم وإثراء أسرتهم على حساب الشعب، وعلى سياستهم الاقتصادية التي تعمّق التفاوتات وتُبقي على الفقر والأميّة وتسمح بنهب الثروات القومية. على هذا التنديد، المحقّ إلى حدٍّ بعيد، ردّ معظم حكّام البلدان المسلمة، أساساً ومنذ أمد بعيد، بالقمع وأيضاً بسياسة إضفاء طابع إسلامي على مختلف المؤسسات الاقتصادية أو الاجتماعية، كما سنرى الآن.

استخدام الإسلاموية واستعمالها

□ هكذا نستكشف اليوم، في كثير من المجتمعات المسلمة، الظواهر نفسها المعروفة سابقاً في أوروبا، من حيث أساليب العنف الخاصة بالحروب الدِّينيّة، ثم بعدها بكثير، من حيث الإرهاب والعدمية على النمط الروسي في أواخر القرن التاسع عشر، اللذين سبقت الإشارة إليهما في ما سبق. إنها حركة واحدة تختصر في ذاتها هذه الظواهر، المتفاقمة بعوامل شتّى ليس أقلها، وبشكل مفارقة، تحفيز الظاهرة الدِّينيّة من جانب الدول الغربية، القائلة في الوقت نفسه بأنها حاملة الحداثة. وقد كان هذا الاستعمالُ استعمالَ القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر، حين سوّغت



تدخلاتها ذات الطبيعة الاستعمارية بذارئع دينيّة، مثل حماية الطوائف المسيحية في السلطنة العثمانية. في القرن العشرين قدّم الحكام البريطانيون، باسم صهيونية مسيحية الطابع إلى حدٍّ بعيد، دعمهم لإنشاء دولة إسرائيل؛ وفي وقت أقرب، قدّم عدد مهمّ من الأميركيين القسم الأكبر من فصائل المستوطنين الذين يتوطّنون في الأراضي الفلسطينية المحتلة وهم يتوسّلون القراءة الحَرْفية للنص التوراتي حتى يُشرعنوا مشروعهم، مدعومين في ذلك من تجدُّد الأصولية في بعض الكنائس البروتستانية الأميركية[12].

هناك شكل آخر لدعم الغرب للظاهرة الدِّينيّة واستغلالها، في سبيل مكافحة انتشار الشيوعية في كل العالم الإسلامي، تجسّد في تعبئة الإسلامَيْن الوهّابي والباكستاني، اللذين يمارسان تشدّداً دينيّاً استثنائياً وغريباً عن تقاليد الاعتدال والوسطية التقليدية في الديانة الإسلامية. وهكذا، موّلت الثروة النفطية للمملكة العربية السعودية ـ التي كان لإنشائها سنة 1925 نتيجة تحالف آل سعود مع أتباع المذهب الوهّابي، الانتشار الخاطف للعقيدة الوهابية وتعاليمها، وخصوصاً تمويل الشبان العرب المدرّبين عسكرياً للذهاب إلى محاربة المحتل السوفياتي في أفغانستان طيلة سنوات 1980.

---

(12) راجع المصادر المذكورة آنفاً في الفصل الأول، هامش 32، ص77 ، حول تأثير هذه الكنائس في السياسة الخارجية الأميركية.



إلى كل هذه العوامل، يضاف فساد وعجز كثير من الحكّام عن تأمين مستوى معيشي مُتنامٍ لكل فئات السكان، الأمر الذي يضع شرعيتهم التحديثية على المحك؛ وللتعويض عن هذا الضعف، لعب الحكام غالباً ورقة الاستعانة بالدِّيني، حين أعادوا الطابع الإسلامي للمؤسسات المختلفة وللحياة الاجتماعية والثقافية لصرف معارضيهم عن الحِراك الإسلاموي. وبنحو خاص، هكذا كان الحال مع إنشاء عدد متزايد من المصارف «الإسلامية»، يُفترض أنها لا تطبّق الفائدة، المحرّمة في الشريعة، وأنها لا تستثمر إلّا في منشآت لا تقوم بنشاطات تتناقض مع الأخلاقية الإسلامية (كإنتاج المشروبات الكحولية مثلاً)[13]؛ وكذلك مع إنشاء ما لا

(13) تمارس المصارف الإسلامية كل عمليات التمويل، وتُخفي بمختلف الحِيَل القانونية معدّلات الفائدة في العمولات أو في التباين بين أسعار الشراء والبيع لسلع أو لتجهيزات أو المدفوعات الشهرية لإيجار التجهيزات (كما في قرض الإيجارة). ظهرت هذه المصارف في منتصف سنوات 1970، إثر الثروة المفاجئة الناتجة عن مضاعفة أسعار النفط أربعة أضعاف؛ وستشهد فضائح وإفلاسات عدّة، خصوصاً في مصر، قَضَتْ على مدّخرات الألوف من المودعين. واليوم جرى إدخال معظم هذه المصارف في الأنظمة الوطنية للرقابة المصرفية. وقد قامت المصارف الغربية الكبرى بفتح فروع متخصصة تدعى «إسلامية» لأجل زبائنها العرب والمسلمين الأثرياء. أنظر:



يُحصى من المنظمات غير الحكومية (ONG) الإسلامية الهادفة إلى مساعدة المسلمين في كل أنحاء العالم[14]، وأيضاً مع الاهتمام بتوفير وضمان طهارة اللحوم المستهلكة (اللحم المسمّى «حلال»، أي وفقاً لأعراف الذبح الإسلامية حيث ينبغي أن تُفرغ الحيوانات من دمها، وهذا أمر مأخوذ عن

= - Ibrahim WARDE, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh Univ. Press; Edinburgh, 2000;

- Clemment M. HENRY et Rodney WILSON (dir.), *The Politics of Islamic Finance*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 2004;

أو مراجع أقدم:

- Michel GALLOUX, *Finance islamique et pouvoir politique. Le cas de l'Égypte*, P.U.F., Paris, 1997;

- Stéphanie PARIGI, *Des banques islamiques. Argent et religion*, Ramsay, Paris, 1989.

(14) Abdel-Rahman GHANDOUR, *Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques*, Flammarion, Paris, 2002.

بعد هجمات 11/ 9/ 2001، صارت التدفقات المالية لهذه المنظمات غير الحكومية موضوع رقابة دولية، من خلال القرار 1373 بتاريخ 28/ 9/ 2001 الصادر عن مجلس أمن منظمة الأمم المتحدة، الرامي إلى تجفيف موارد تمويل الإرهاب المسمّى إسلامياً؛ وستعمل به حكومات البلدان المسلمة هي أيضاً، عندما غدا جليّاً أنّ الحركات الأصولية العنيفة الطابع تهاجم أكثر فأكثر البلدان المسلمة نفسها (المغرب، أندونيسيا، السعودية، اليمن).



التراث اليهودي)[15]. وفي الآونة الأخيرة، تمّ أيضاً صنع دُمى للأطفال («باربيات» (Barbies) مصنوعة وفقاً للأعراف الإسلامية، أي إلباس الدمية حجاباً)[16] أو هواتف نقّالة «إسلامية»[17]. لكننا نستطيع الإشارة أيضاً إلى النظام «الاشتراكي» الجزائري الذي أعرب، في نص الميثاق الوطني سنة 1975، عن الحاجة إلى الإحالة للدِّين في مبادئه الرئيسة، ثم أصدر سنة 1984 قانون العائلة المستند إلى تفسير متشدد للشريعة؛ أو أيضاً يمكننا الإشارة إلى اللعبة الحاذقة للملك الحسن الثاني، «أمير المؤمنين» والخبير في توسّل مرجعيات الإسلام المغربي[18].

---

(15) أنظر: Graig S. SMITH, «Here's a burger no Muslim could beef out» *International Herald Tribune*, 16/9/2005.
ولنلاحظ أيضاً إنشاء ماركة كوكاكولا إسلامية في إيران، تسمّى «زمزم ـ كولا» باسم نبع قريب من مكة، و«مكة-كولا» التي جرى إنشاؤها في الإمارات العربية المتحدة، لمنافستها، وتدفع 10% من أرباحها كمساعدة إنسانية للمنظمات الخيرية الفلسطينية. ولنذكر أيضاً وجود ماركات بيرة بدون كحول يجري إنتاجها لأجل البلدان المسلمة.

(16) Katherine ZOEPF, «Barbie pushed aside in Middle East cultural shift. Little girls obsessed with Fulla in scarf», *International Herald Tribune*, 22/9/2005.

(17) أي منظّم لإطلاق رنين عند مواقيت الصلاة، («Samcom Mobile offers hi-tech call to prayer», *Int. Her. Trib.*, 26/9/2005).

(18) أنظر: Malika ZEGHAL, *Les Islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, La Découverte, Paris, 2005.



أخيراً لا يمكننا التقليل من قيمة الدور الذي أدّته الثورة الدِّينيّة الإيرانية اعتباراً من 1979، فهي فاقمت التنافس بين إصلاحية ثورية شيعية وأصولية سنّية على المنوال الوهّابي لجلب القلوب والنفوس الخائبة من فشل القومية العربية لإطلاق حملة رفض الإيديولوجيات العلمانية، في شكلها الليبرالي الغربي أو في شكلها الماركسي. فالأولى صارت رمزاً للعدوان الاستعماري وللاستغلال؛ أما الثانية فما عادت تُرى إلّا كإيديولوجيا معادية للدِّين وأنها لا تقلّ قمعاً عن الأولى، بعد غزو الاتحاد السوفياتي لأفغانستان. وتالياً، تم زرع بذور كل الفتن من خلال هذه الاستعانة المكثفة بالدِّيني في العالم الإسلامي، وكذلك أطلقت كل أنواع العنف، ولكن على ما يبدو ليس أكثر مما كان عليه الحال إبّان الحروب الدِّينيّة الطويلة في أوروبا المسيحية.

وكما هو الحال في كل مكان، تقدّم الأصولية نفسها في شتّى ألوان ومختلف مستويات العدائية، ابتداءً من الأصولية اللطيفة والهادئة التي تنتظر في التقوى والخشوع الفردي نهاية الضلال الدِّيني للمجتمع الذي تعيش فيه، إلى «التكفيريين» و«الجهاديين» المنادين بالعنف المعمم ضد الغزاة وكذلك ضد المسلمين الذين يرفضون الانضواء تحت راية تلك الحركات. في داخل هذه التيارات الراديكالية، يكفّر الأوّلون كل الضالين «الخارجين عن سبيل اللّه» ويعتبرون شرعياً العنف



المُمارَس ضد الأشخاص السياسيين أو المثقفين المعتبرين مسؤولين عن التضليل الجماعي؛ ويعلن الآخرون الجهاد ضد غير المسلمين والمسلمين الذين يرون أنهم سقطوا مجدّداً في الإلحاد، ويرون أنهم هم وحدهم العالمون بالمشيئة الإلَهية.
بين القطب الهادئ والقطب الراديكالي، نجد عدداً من الحركات، من طراز الإخوان المسلمين المصريين، الذين يتقبّلون العمل ضمن تنافس الديمقراطية التمثيلية ويسلّمون في الغالب بأن أحكام الشريعة لا يجب أن تبقى جامدة، بل ينبغي أن تتكيّف مع تطوّر العالم الحديث[19]. وفي نظرهم، ينطوي تراث الشرع الإسلامي على ما يكفي من الموارد

(19) في مصر، كانت لا تُقبل حركة الإخوان المسلمين لتقديم مرشحين للانتخابات، وأحياناً يترشّح هؤلاء تحت يافطة أحزاب أخرى، من ضمنها أحزاب علمانية. إلّا أنَّ للأحزاب السياسية الإسلامية التي تقبل اللعبة الديمقراطية نواباً في البرلمان، في بلدان إسلامية أخرى. هكذا هو الحال بنحو خاص في الأردن والمغرب واليمن وفي تركيا (حيث الحزب الإسلامي «العدالة والتنمية» هو حزب أكثري منذ انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر 2002، وحيث الحكومة الحالية مؤلفة من أعضاء هذا الحزب)، وأندونيسيا وماليزيا والباكستان أو في الجزائر (لكن، في هذا البلد الأخير، أدّى انتصار جبهة الإنقاذ الإسلامية في الدورة الأولى لانتخابات كانون الأول/ديسمبر 1991 التشريعية، إلى وقف الجيش للمسار الانتخابي، وإلى إقامة ديكتاتورية عسكرية في الواقع وإلى أكثر من عشر سنوات من أعمال العنف الرهيبة).



الفكرية للتكيّف بصورة مستقلّة مع متطلبات العالم الحديث، وفقاً لعبقرية الإسلام الخاصة، من دون الحاجة إلى استيراد القوانين الوضعية والعلمانية من البلدان الغربية.

إنَّ هذه الجغرافيا الفكرية السريعة للحركات الإسلاموية لا تبيِّن في نهاية المطاف شيئاً آخر سوى مروحة من مواقف الرفض السياسية المعروفة، من الإصلاحيين إلى الراديكاليين، الذين ينهلون، بكل بساطة، من المنهل التقليدي، صياغة التشكيلات النظرية للرفض. على كل حال، لا شيء يسوِّغ التدفق الرتيب والمتكرِّر، منذ سنوات 1980، لكتب غربية المنشأ عن الإسلام والإسلاموية، وهي جميعها تدق ناقوس الخطر، وكأنما الأمر يتعلّق هنا بنوع من الظاهرة السياسية غير المسبوقة في التاريخ. في هذا الطوفان النَّشري ـ وهذه بكل وضوح ليست مصادفة ـ، الجِدة الحقيقية الوحيدة في الموضوع لا يجري ذكرها إلّا نادراً جداً جداً: إنها أهمية الاستعمالات المتنوّعة التي تستهدف هذه الحركات، المعبِّرة عن حالة من التفكك والوهن الاجتماعيين والثقافيين العميقين.

إنها استغلال بلا حدود وبلا حياء، بل تشجيع متواصل للإسلاموية وحركاتها غير المخرِّبة، تهدف غالباً إلى تناسي فساد السلطة في علاقاتها بأوساط الأعمال المحلية والدولية أو تهدف إلى إخضاع البلد للجيوبوليتيكا الإقليمية والدولية التي تقودها أميركا وإسرائيل. هذه كانت حالة مصر في عهد



السادات (1970-1982)، وحالة أندونيسيا في عهد سوهارتو (Suharto) الطويل والشديد الوطأة في ممارسة السلطة والفاسد (1968-1998) وكذلك حالة تركيا بقيادة رئيس الوزراء تورغوت أوزال (Özal) (1989-1993)، الذي أدخل الليبرالية الجديدة في الحياة الاقتصادية والفساد لدى الفئة الحاكمة، وهي كذلك حالة باكستان بقيادة العسكر، المُصدِّر العالمي الكبير للإسلامويين وللإسلاموية الجهادية.

وهي أيضاً استغلال موازٍ من قبل السلطات القائمة، في نطاق قمع بلا حدود بغية تضخيم خطر التخريب في نظر الرأي العام المحلي والدولي، الأمر الذي يسمح بتعزيز الاستبدادية واحتكار ممارسة الحكم. هذه حالة مصر بقيادة الرئيس مبارك (منذ 1982) وتونس بقيادة الرئيس بن علي (منذ 1987) أو الجزائر تحت حكم الجنرالات (منذ 1992 وحتى انتخاب الرئيس بوتفليقة عام 1999). ولا شك في أن بعض القادة العسكريين في الجزائر قد ذهبوا إلى أبعد حدٍّ في استعمال العنف الإسلاموي، حين أنشأوا سرّاً «جماعات إسلامية مسلحة» تتحكم بها الأجهزة المخابراتية[20]. فالجنرالات الجزائريون، الورثة المباشرون للمنظّرين الفرنسيين

---

(20) أنظر بنحو خاص: François GÈZE, «Armée et nation en Algérie: l'irrémédiable divorce», *Hérodote*, n° 116, 1er trimestre 2005, Paris.



«للحرب الحديثة» ضد التخريب وللعمل البسيكولوجي في سنوات 1950[21]، ساهموا على هذا النحو في صنع «أنموذج» خاص لاستعمال الحركات المتطرّفة التي ترفع راية الإسلام، منذ التسعينيات. وكما كان الحال بالنسبة إلى اليسار الأوروبي الراديكالي المتطرّف (الألوية الحمراء الإيطالية، الفرقة الألمانية الحمراء المسلحة)، فإنَّ هذه الحركات، الفئوية غالباً أكثر مما هي سياسية، اخترقها بسهولة كبيرة عملاء الحكومة المحلية أو القوى الأجنبية[22]، وذلك بهدف دفعها إلى ارتكاب أعمال مُشينة بنحو خاص، تضفي الشرعية على سياسة القمع بلا قيود، وحتى على تدخلات أجنبية، وذلك بهدف استثارة هلع السكان المحليين الذين امتنعوا، على الرغم من عداوتهم لاستبدادية السلطة القائمة، عن الدخول في حالة عصيان، واعتادوا غياب الحريات العامة.

---

(21) أنظر: Marie-Monique ROBIN, *Escadrons de la mort, l'école frnaçaise,* La Découverte, Paris, 2004.

(22) سنة 2005 رجّعت الصحافة الأوسترالية، على هذا النحو، صدى تورّط محتمل لقوى الأمن الأندونيسية في هجمات بالي القاتلة سنة 2002 وكون بعض الشخصيات من الحراك الإسلامي في أندونيسيا يمكنها أن تكون من العناصر التي سرّبتها أجهزة هذا البلد السرّية («Police "had role" in Bali blasts», *The Australian,* October 12, 2005).



في هذا النمط من استعمال الأصولية الإسلامية، كانت الولايات المتحدة رائدة، كما تشهد على ذلك، منذ بداية الألفية الجديدة، مؤلفات عدّة واسعة الاطلاع لكتّاب أميركيين (عملاء سابقين لوكالة المخابرات المركزية CIA، مسؤولين سياسيين سابقين أو محققين كبار) كانت قلّة أثرها الإعلامي على عكس نوعية المعلومات المثيرة وأهميّتها، التي أفشتها تلك المؤلفات[23].

في كل حال، لا شيء يبرِّر الخلط بين الإسلام، الدِّين التوحيدي ذي التقاليد الفقهية، الكلامية، السياسية والفلسفية

(23) أنظر بنحو خاص كتابَيْ: Robert BAER: *See no Evil. The True Story of a Ground Soldier in the CIA's War on Terrorism*, Crown Publishers, New York, 2002; *Sleeping with the Devil. How Washington sold our Soul for Saudi Crude*, Crown Publishers, New York, 2003.

أو أيضاً: John A. KOOLEY, *Unholy Wars. Afghanistan, American and International Terrorism*, Pluto Press, London, 2000; Richard A. CLARKE, *Against All Ennemies. Inside America's War on Terror*, Free Press, New York, 2004.

(هذا المسؤول الكبير عن الأمن في البيت الأبيض يفسّر بنحو خاص أن هجمات 11/ 9/ 2001 كانت الصاعق لغزو العراق، من دون وجود أقل دليل يربط النظام العراقي بهذه الأحداث).



التي لا تقلّ نفوذاً عن تقاليد الدينَيْن التوحيديَّين الآخرين[24]، وبين العنف الإرهابي. وسنرى، في خاتمة هذا الكتاب، أن العنف الإرهابي الذي يرفع راية الدِّين إنما يجري في سياقات محلية بالغة التنوّع ولأسباب مختلفة، الأمر الذي يجعل «التحليلات» التي تقوم بإدراجها كلها في ظاهرة واحدة، تحليلات لا جدوى لها سوى الإثارة.

خصوصية التوحيد اليهودي

□ أما التوحيد اليهودي، الذي فقد باكراً جداً مركز سلطته السياسية وعاش على الهامش داخل مجتمعات إسلامية أو مسيحية، فقد نجا من التشنّجات الكبرى للدينَيْن التوحيديين الكبيرين المُمأسسَيْن الآخرين. سيكون حفظ الشعائر والشريعة، وكذلك التمسك الرفيع بقواعد أخلاقية، من السّمات المميّزة لحياة جماعات متجذّرة بعمق في البيئات الثقافية والإثنية حيث تعيش. ناهيك بأنَّ الحياة الدِّينيّة فيها كانت مضطربة أحياناً مع ظهور شخصيات صوفية كانت تدّعي أنها المسيح المنتظر أو مع تشكُّل مدارس متعاكسة لتأويل

---

(24) أنظر العمل القيّم الذي يستعيد غنى الفكر الإسلامي لـ: Miguel CRUZ HERNANDEZ, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, Desjonquères, Paris, 2005.



كتاب التلمود، وهو كتاب تفسير العهد القديم وترشيد الحياة اليومية لليهود.

لقد أطلقت فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية تحدّياً خطيراً جداً للمؤمنين باليهودية وممارسيها، الذين كانوا يعيشون تقشّفاً فاضلاً، محترماً للشعائر وللأخلاق الصارمة، بانتظار المسيح. ولذا يرى البعض أنَّ التخوّف من «الاستيعاب»، من «علمنة» مختلف الطوائف اليهودية، هو الذي من شأنه أن يُفقدها طابع القدسية الخاصة المتعلّق بالوجود اليهودي، القائم على علامة المشيئة الإلّهية. إنَّ الانصهار في عالم «الأمم» أليس من شأنه أنْ يعني الذهاب بعكس التوجّه الأساسي لشعب اللَّه، واعتناق تعاليم المسيح التي أسهمت الكنيسة المُمأسسة، غالباً، في النظر إلى اليهودية وأتباعها نظرة ازدراء؟ كما أنَّ تحديات الحداثة للتوحيد اليهودي لم تكن أقل وقعاً، بالمقارنة مع المسيحية والإسلام.

هناك حدثان كبيران، مترابطان ترابطاً وثيقاً، طَبَعا منعطفات اليهودية في مواجهة الحداثة: صعود اللاسامية، الذي سيصبّ في محاولات الإبادة الجماعية للطوائف اليهودية الأوروبية، والولادة التلازمية للحركة الصهيونية التي ستنجح، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وبمساعدة القوى الأوروبية والولايات المتحدة، في إنشاء دولة إسرائيل والحصول على الاعتراف بها كـ «دولة لليهود»، وجهتُها أنْ تغدو مركز تجديد اليهودية.



إن اللاسامية ـ لا بمعنى العداء اللاهوتي لليهودية الذي طوّرته المسيحية المُمأسسة، بل بمعنى العنصرية العلمية الملفّقة القائلة بانقسام العالم بين «عرق آري» متفوّق و«عرق سامي» منحطّ ـ ستساعد على جمع المحافظين في أوروبا، المستنكرين إضعاف المؤسسات السلطوية التقليدية (الكنيسة والمَلَكية المُطلقة)، وهو ثمرة فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية. في هذا المنطق، سيُنظر إلى اليهود المندمجين في المجتمع المعلمن كرمزٍ لما أصاب المؤسسات التقليدية من انحطاط ووهن، خاصة ما يقوم به فنانون طليعيون وفلاسفة علمانيون مشاهير وحقوقيون موهوبون، ثوريون ألمانيون وروس أو نمساويون ومصرفيون وعلماء اجتماع، إلخ، من اليهود المندمجين تماماً في مجتمعاتهم. في فرنسا، كانت قضية دريفوس (Dreyfus) كاشفةً لتلك الحالة الفكرية الغالبة على الطبقات المسيطرة. وأسوأ من ذلك كله، بالطبع، هي ألمانيا النازية، التي جعلت من اليهود المؤسسين الشيطانيين للشيوعية والبولشفية، وهي صيغة حديثة وعنصرية للمسيح الدجّال. إنَّ بروتوكول حكماء صهيون، الكتاب المزوّر الشهير الذي لا يزال يعيث فساداً اليوم، السابق للنازية بعقود عدة، ثبّت لأمدٍ طويل التراث المعادي للسامية، الذي يرى في النخبة اليهودية لجميع البلدان جمعية من المتآمرين على الاستقرار والنظام والسلطة وازدهار «الأمم المتحضِّرة».

أمام هذا العدوان الشديد للحداثة على اليهودية، وباستلهامِ



منها، سيؤدي بتيودور هرتزل (Herzel) وأنصاره الذين أنشأوا الحركة الصهيونية سنة 1897، إلى الاعتقاد بأن إقامة دولة/ أمة يهودية على الطراز الأوروبي، تضمُّ اليهود المشتتين عبر أوروبا، ستضع وحدها اليهودية في منأىً عن الأشكال الجديدة للاضطهاد الذي تعانيه[25]. ترى الصهيونية أنَّ هذه الأشكال تبرهن بما لا لبس فيه استحالة اندماج اليهود في الأمم الحديثة. غير أنَّ الفكرة الصهيونية ستُحارَب بشدّة في قلب اليهودية ذاتها، سواءٌ من قِبل العلمانيين أم من قبل الدينيين. كان العلمانيون يعتبرون الحلم بإقامة دولة يهودية طوباوياً وخطيراً على اليهود أنفسهم، وأنَّ في إمكان الديمقراطية وحقوق الإنسان التغلب على اللاسامية؛ وكان الدينيون يرون فيها هرطقةً لاهوتيةً كبرى وتحدِّياً للمشيئة الإلّهية التي تقود وحدها الشعب اليهودي عبر التقلبات التي يفرضها الزمان. وتذهب بعض اتجاهات العقيدة الدينية اليهودية المعاصرة إلى أنَّ الصهيونية هي التي استثارت غضب اللّٰه وعقابه، وقد يكون نشوء النازية من تجلّياته؛ بل أكثر من ذلك، في نظر هذه الفئات الدينية، قد يكون المصير الذي أصاب الفلسطينيين جراء الاستيطان الصهيوني في فلسطين

---

(25) Theodor HERZL, *L'État des Juifs*, traduction de Claude Klein, La Découverte, Paris (1896), 2003.



انقطاعاً كلياً عن الأخلاق اليهودية واحترامها للحياة البشرية[26]. زدْ على ذلك أن ما من تظاهرة مؤيدة للفلسطينيين في أوروبا أو في الولايات المتحدة وحتى أحياناً في بعض العواصم العربية، لا يُرى فيها حاخامات مضادّون للصهيونية، مختلطين بالجمهور؛ وفي نظرهم أنّ دولة إسرائيل هي دولة كافرة وأنّ من شأن تفكيكها أنْ يمثّل خلاصاً لشعب إسرائيل. بالطبع، هذا الموقف صار اليوم أقلياً وهو لا يحظى إلّا باهتمام إعلامي ضئيل. بشكل عام، لا يُراد أنْ يُرى في العداء اليهودي للصهيونية سوى ظاهرة عجيبة وغير عقلانية أو نتاجٍ للّاسامية، التي قد تُنتج ظواهر «وعي بائس» لدى بعض اليهود، صاروا هم أنفسهم، بلا وعيهم، لاساميين حين اعتنقوا أطروحات معاداة الصهيونية.

إلى ذلك، يحمل الخطاب الغربي السائد «التشخيص» ذاته حول المسلمين المتضلّعين بالدِّين والذين يعتبرون الإسلام في جوهره علمانياً وبمثابة دينٍ للاعتدال وقبول التعددية، إذْ يُعتبرون هم أيضاً هامشيين وتالياً غير جديرين بالاهتمام، خلافاً لأولئك الذين يُنادون بإسلام متشدّد أو متزمت، لا يمكنه التكيّف مع الحداثة العلمانية. والجدير بالذكر هنا ظاهرة تكاثر عددَ الذين يدعون في الولايات المتحدة إلى

---

(26) Voir Yakov M. RABIN, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme, op. cit.*



تجديدٍ أصولي ديني وإلى قراءة حرفية وشكلية للعهد القديم، وتالياً إلى تأييد بلا حدود لاستيطان الأراضي المحتلة في إسرائيل لتعجيل العودة الأُخروية للمسيح، التي يجب في نظرهم أن تسبقها عودة اليهود إلى الأرض الموعودة.

تقييم إضطرابات الديانات التوحيدية الثلاث

□ إنَّ العبرة الكبرى التي يمكن استخلاصها، في رأينا، من هذه اللمحات التاريخية المُقارنة، هي أن التوحيد بمعنى الإيمان بالإله الواحد قد شُيِّد على مثال ضرورة تحقيق وحدة البشرية. ففكرة الإلّه الأوحد ذات المنحى العالمي تدعو إلى تصوُّر مجتمع أوحد تكون له الممارسة نفسها للناموس الاجتماعي. صحيح أنَّ التوحيد يقدِّر قيمة الفرد على حساب القبيلة ـ في مقابل أسطرة التاريخ القديم لإسرائيل الذي يخلط القَبَلي أو الإثني مع الدِّيني ـ الأمر الذي ينتج عنه المفهوم النخبوي للشعب المقدَّس، المختار، «للأمة» أو «للعرق» الطليعي للبشرية باتجاه «النور». في كل حال، تقرِّر المسيحية والإسلام المسؤولية أمام اللّه وشريعته، وليس أمام العائلة، العشيرة أو القبيلة. فالفوارق الإثنية فيهما غير معترف بها البتة؛ وحدها التقوى واحترام التعاليم الإلّهية يُحسب حسابها في نظر المؤمنين من مختلف الأصول والأعراق والألسن. لكنّ المسألة الكبرى هي أنَّ النصوص المُنزَّلة



معقّدة وتنطوي أحياناً على عناصر متناقضة. فهي إذاً موضوع تأويلات فلسفية ودينيّة وحتى شعائرية بالغة التنوّع، الأمر الذي يستدعي تدخّل سلطة دينيّة وسياسية معاً لتحكم في العقيدة وتضمن احترامها. للنجاح في ذلك، على السلطة أنْ تخاطر، وأنْ تخمد الانشقاقات والانتفاضات، التي توصف آنئذٍ بأنها هرطقات وزندقة، تُزعزع الأسس المقدّسة لكل مجتمع: التراث، التأسيس، السلطة. ويزعم المنشقّون بدورهم، للدفاع عن أنفسهم، أنهم هم الذين يقبضون على التراث الحقيقي وعلى القراءة الأكثر فهماً للنصوص.

بهذا المعنى، ليست الاستعانة بالدِّيني هي السبيل الأضمن، إطلاقاً، لضمان السلطة وتأمين النظام الاجتماعي. فقد أنتجت الديانات التوحيدية من الانشقاقات والفِتن على قدر ما أنتجت الإيديولوجيات العلمانية الحديثة، ومن ضمنها الإبادات الجماعية والتهجير القسري للسكّان. صحيح أنها أقامت حضارات، إذ كان للمسيحية الغربية نجاحها الأكيد بطول أمدها كعنصر سياسي أساسي، وذلك حتى عهد الحروب الدِّينيّة بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين؛ كما نجح الإسلام نجاحاً باهراً أيضاً، ولكن أقل ديمومة، إذ تحوَّل إلى ركود وتخلّف واضطرابات عنفية في مواجهة قوة «الحضارة الغربية».

إن أزمة الحداثة السياسية تتجسّد في لجوءٍ معمّم إلى



الديانات التوحيدية بتنويعاته الثلاثة، وتُثير في داخلها اضطرابات وطفرات مُقلقة جداً لدرجة أنها تعطي صدقية لأطروحات حرب الحضارات الدارجة حالياً. فهل يمكن الخروج من هذه الحلقة الجهنمية المُغلقة، حيث أصبحت تترابط الأزمات السياسية والأزمات الدِّينيّة، بدون التمكّن من أنْ نرى نهايتها؟ ■



6

حول الحرب والسلم
في القرن الواحد والعشرين

■ منذ توسّع أوروبا خارج قارتها انطلاقاً من القرن السادس عشر وتصدير فيضان أفكارها الفلسفية والسياسية، المتناقضة والمتقلّبة غالباً، ونحن مشغولون بفكرة توفير الأمن الجماعي في النظام الدولي بحيث تشارك فيه كل أمم العالم. وكان الأب دو سان-بيار (de Saint-Pierre) والفيلسوف الكبير كانط من روّاد هذه الفكرة النيّرة.

المؤسف هو أنّ الأفكار النيّرة غالباً ما تُوضع في خدمة قضايا سيئة. ولئن كان يمكن رسم النسابة الفكرية لعصبة الأمم (SDN) ومنظمة الأمم المتحدة التي خلفتها، انطلاقاً من هذين الرائدين، فإن مثلها الأعلى في السلم والأمن الجماعي قد انحرف انحرافاً خطيراً عند التطبيق. كما أنّ الأفكار النابوليونية عن توحيد أوروبا تحت لواء المبادئ



السياسية الكبرى للثورة الفرنسية المحاصرة، ومن ثم أفكار الأممية البروليتارية وانحطاطها في ظل هيمنة الاتحاد السوفياتي الستاليني، هي أفكار أممية نبيلة وُضعت في خدمة سياسات القوّة والتوسعية.

وكما هو الحال دوماً في التاريخ، تستحوذ شعوب وأمم أو أمبراطوريات قوية على أفكار سامية لكي تحوّلها إلى آليات شرسة لاضطراد نفوذها وقوتها في النظام الإقليمي أو الدولي. فبعد كل موجات توسع الدول القوية والدينامية، صار استدعاء حاجة الأمن ملحّاً. بالطبع، نشأت هذه الحاجة من حركات مقاومة محلية يمكن أنْ يصادفها هذا التوسع، أكان توسعاً جغرافياً أم كان بشكل السيطرة الاقتصادية والعلمية والثقافية.

يمكن حركات المقاومة أنْ ترتدي أشكالاً عدة، بحسب نمط الضغط أو الاعتداء الذي يخضع له بلد أو منطقة: انغلاق فكري أمام الأفكار الجديدة، سيُنظر إليه على أنه موقف معادٍ للحضارة ولسعادة الشعوب، ويوصف عندئذٍ بأنه متعصّب متخلّف؛ رفض إقامة علاقات تجارية أو رفض إقامة مكاتب تجارية أو مؤسسات أجنبية، سيُعتبر بمثابة إعاقة خطيرة لازدهار البشرية وتقدّمها؛ وأخيراً، أعمال عنف ضد المدنيين أو العسكريين التابعين للقوة المحتلة أو المكتسبين نفوذاً شديداً على السلطة المحلية، وهي أعمال ستوصف بأنها «إرهابية».



سيكون الأمر كذلك بالنسبة إلى «مراقبة انتشار الأسلحة»، اللعبة الخدّاعة التي استرسلت فيها القوى الأوروبية، ثم الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، قبل أنْ تتركّز على الحدّ من أسلحة الدّمار الشامل، الخيالية أو الحقيقية، لبعض البلدان المسمّاة «دولاً مارقة» في المصطلح الأميركي (أو، في كلام أحدث، الأسلحة التي تمتلكها ربما المنظمات الإرهابية المتحمّسة لتدمير أُسس الديمقراطية والليبرالية، بحسب أقوال شخصيات غربية عدّة).

الحضارة والثقافة في النظام العالمي

□ سبق أنْ لاحظنا التباسات المعنى في استعمال مفهومي الأمة والشعب. وينطوي استعمال مفهومي الثقافة والحضارة على التباسات مماثلة، ما إن يفقدا استنادهما إلى الشعب أو الأمة اللذين صنعاهما. فالثقافة هي ثقافة فرنسية، إنكليزية، إيطالية، عربية، يابانية، إلخ، إذ تستلزم لغة تكون حاملةً لها، باستثناء ثقافة متخصصة في حفظ علوم قديمة تستعمل لغة ميتة، كما كان الحال بالنسبة إلى اللاتينية في الثقافة الأوروبية في العصر الوسيط. إذاً الثقافات الحيّة هي ثقافات وطنية/ قومية. كذلك هو الحال بالنسبة إلى الحضارات: إنَّ مفهوم الحضارة، الأوسع من مفهوم الثقافة، ينطوي دوماً في أساسه



على ثقافة مجسَّدة في أدب وشعر وموسيقى وفلسفة... لكن المفهوم يتضمّن أيضاً وجود المؤسسات الكبرى، السياسية والقانونية والاجتماعية، التي تتطوّر هذه الثقافة في نطاقها. وعليه يمكننا الكلام على حضارة فرنسية أو إيطالية، يابانية، إنكليزية أو صينية.

تكمن الصعوبة في استعمال هذين المفهومين المترابطين ترابطاً وثيقاً في الإشعاع الذي يمكن أنْ يكون لحضارة ما وللثقافة التي تكون أساساً لها. مثال ذلك أنَّ فرنسا الثورية والنابوليونية صدّرت مؤسساتها إلى أوروبا كافة؛ وكانت ثقافتها شديدة الانتشار لدى نخبة أوروبا الأنوار؛ وإبّان الغزوات الاستعمارية، عرفت اللغة والثقافة الفرنسيتان توسّعاً خارج أوروبا. وعرفت الثقافة الإنكليزية، الموصوفة غالباً بأنها أنكلو-سكسونية، توسّعاً من خلال غزو الأميركتين، ثم من خلال غزو شبه القارة الهندية؛ وكان الأمر كذلك بالنسبة إلى الثقافة الإسبانية أو البرتغالية. واليوم، بفضل قوة الولايات المتحدة، تتقاسم نُخب العالم بأسره الإنكليزية والثقافة الأنكلو-سكسونية، على حساب الثقافات الأخرى.

مع ذلك، لا ينبغي خلط هذه الثقافة التي باتت مُهيمنة عالمياً، ومدعومة من القوة الأميركية الفائقة، مع المفهوم الأشمل للحضارة، المستعمل قليلاً أو كثيراً في كل الثقافات للدَّلّ، في مرحلة تاريخية معينة، على حالة عامة من المعارف



والتقنيات والتقدّم المادي، ونشر الفنون، وتطور الأخلاق والأخلاقية والفلسفة. فحتى إنْ كان قد نزع كلٌّ من الدول القومية الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى أنْ يرى في ثقافته الخاصة أرقى مرحلة من الحضارة، فلا يمكننا الخلط بين مفهومَيْ هذا اللفظ: المفهوم الذي يشير إلى ثقافة قومية مع مؤسساتها الاجتماعية، السياسية والعلمية، وذاك الذي يستعمل للدلالة على الثقافة بشكل أوسع، كما أتينا على تحديدها. والحال، فإنَّ هذا الخلط هو اليوم وبكل وضوح في قلب نرجسية الغرب، الذي يُماهي الشعور الهويّتي الغربي بتجسيد الحضارة بمعناها الواسع. وعلى قَدْر دوام هذا الخلط، الذي يتغذّى من الاستعمال المُفرط والتبادلي لمفاهيم شديدة التمايز (شعب، أمة، عِرق، ثقافة، دين، حضارة...)، فإنَّ الإيديولوجيا الشاذّة لـ «حرب الحضارات» التي استُهلّ بها القرن الواحد والعشرون، تواصل الظهور بأنها أكيدة وصحيحة في ديكورات الجيوبوليتيكا العالمية الجديدة التي تسيطر عليها القوة الأميركية الفائقة.

إن هذه الإيديولوجيا التبسيطية هي إيديولوجيا منحرفة، لأنها تدلّ على تخيّل للواقع هو زائف ومحدود في آن. صحيح أنَّ الثقافات الغازية تنتشر في النظام العالمي بفضل أحداث سياسية كبرى، مجسّدة ظواهر قوّة. لكنها ما إنْ تخرج من قاعدتها الإقليمية والقومية حتى تشهد تحوّلات



تتوقّف على درجة قبول هذه الثقافات من قِبل حضارات الأمم الأخرى. وغالباً ما يؤدِّي استعمال ثقافة لأخرى إلى إنتاج أنواع من الاختلاط الخاصة، حتى على المستوى اللغوي البحت. فاللغة الفرنسية المحكية أو المكتوبة في لبنان واستهلاك منتجات الثقافة الفرنسية في هذا البلد، ليسا كما هما عليه في الجزائر، أو في كندا أو بلجيكا. لذا فإنَّ الكلام على حرب حضارات، وتالياً على حرب ثقافات، ليس له أي معنى، منذ أنْ يدّعي هذا المفهوم، كما هو الحال اليوم، أن العلاقات بين الثقافات على المدى الطويل هي من النوع الجوهراني، أي الذي لا يتغيّر. عند الاقتضاء، قد تدلّ على تجلّيات قوة سياسية محدودة في الزمان والمكان، كالغزوات المسلحة.

إنَّ الاستعمال الكثيف لهذا المفهوم في الخطاب الغربي الراهن هو إذاً سياسي إلى حدٍّ كبير، فهو يفيد في إضفاء الشرعية على الانتشار العسكري وما يرافقه من التدابير السياسية؛ وهو يسوِّغ الحروب الاستباقية/الوقائية الممنوعة في القانون الدولي. إلى ذلك، تتّسم إيديولوجيا حرب الحضارات بميزة الانطواء على تضمين انفعاليّ شديد. فمنذ كوارث الحربين العالميتين فقدت الحروب التي تُثيرها المصالح القومية شرعيتها، فصار الدفاع عن «الحضارة» و«القيم» الغربية بديلاً مناسباً جداً، إذ يُعتبر بمثابة واجب الدفاع عن النفس،



ومبرِّراً للحرب الوقائية. إنَّ التطريق الإعلامي والسياسي لهذه المفاهيم السديمية، «حضارة» و«قيم» غربية، سمح على هذا النحو بوضع شحنة عاطفية قوية لدى الرأي العام في الأمم القوية النشأة في الماضي في كل من أوروبا والولايات المتحدة. جاءت هذه الشحنة لتملأ الفراغ الذي تركه الفشل المزدوج للإيديولوجيات القومية والوطنية الدّارجة في القرن التاسع عشر والإيديولوجيات الماركسية القائمة على صراع الطبقات في البلدان «المركزية» وعلى التضامن الأسطوري الطابع والعابر للقوميات ما بين ثورات مختلف أجزاء العالم (روسيا، الصين، البلقان، العالم العربي، أميركا اللاتينية، شبه القارة الهندية، إلخ).

في قلب الإيديولوجيا الحضارية المناضلة نجد من دون أدنى شك الدِّين: القيم اليهودية-المسيحية في الغرب، الإسلام بشكل رئيسٍ في الشرق. مع ذلك، من هيغل إلى نيتشه وهيدغر (Heidegger)، كانت الثقافة الحديثة التي صنعت مفهوم الحضارة، بالمعنى الذي حدّدناه، قد قامت بالأَولى على أنقاض الدِّين، أو بتعبير أدق على أنقاض الحضارة ذات العمق الدِّيني التي كانت قد تميّزت بها أوروبا حتى عصر النهضة. إذاً، الاستعانة الراهنة بالدِّيني تفيد خصوصاً في شرعنة المشاريع السياسية أو الاقتصادية العادية، وفي تعبئة الرأي العام، بزيادة الشحنة العاطفية لكلمة «حضارة». وهكذا



فإنَّ ظهور تعبير «القيم اليهودية-المسيحية» وتداولها يعودان إلى نوعٍ من انقلاب ثقافي. فهذا التعبير الجديد الرائج حلَّ بفظاظةٍ محل الاعتقاد بالجذور الإغريقية-الرومانية للغرب الذي كان سائداً منذ النهضة.

صحيح أنَّ أحداً لا يمكنه إنكار الدور الذي تضطلع به الأديان في تكوين الثقافات وتالياً الحضارات. لكنما الدِّين اليوم ليس سوى عنصر، بين عناصر أخرى، لحضارةٍ ما. لقد انقضى زمن الحضارات القائمة على الدِّين وطقوسه الشعائرية، كما كان الحال في أوروبا المسيحية في العصر الوسيط أو في الإسلام المتوسطي الظافر من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر. ولقد صار التقدّم التقني والاستهلاك الجماهيري وهاجس النماء الاقتصادي أو الحفاظ على البيئة الشواغل الكبرى للبشرية، ولم تعد أية حضارة قائمةً على نظام قيم دينيّ حصراً. إنَّ كون استمرار بعض الطوائف، في اليهودية أو في الإسلام، في ممارسة شعائر دينيّة قديمة بطريقة صارمة جداً، لا ينطوي إطلاقاً على تعميم هذه الظواهر على مجمل المدارات الثقافية المعنية ولا، بالأَحرى، على البشرية جمعاء. نجد في شبه القارة الهندية وفي الشرق الأقصى أوضاعاً مماثلة، على الصعيد الفردي أو الجماعي (رهبان بوذيون، يوغيّون، حكماء من أتباع الديانة الهندوسية، إلخ)؛ كما أنَّ بعض الشعوب، مثل التيبتيين، لا تزال متعلّقة تعلّقاً خاصاً بالممارسة الدِّينيّة. لكن هذه الظواهر لا تعني أنَّ إنسان



القرن الحادي والعشرين قد «سقط مجدّداً» في الدِّيني أو أنَّ مجتمعاتنا قد أدركتها عودة الدِّيني الذي من شأنه في كل مكان أنْ ينظّم مجدّداً الأخلاق والتاريخ[1].

الأنموذج الحضاري للقرن الواحد والعشرين

□ في المقابل، ما من شك في أن صورة حضارة شاملة يحملها النظام الإعلامي العالمي تُبرز أكثر فأكثر التظاهرات والاحتفالات بالأعياد الدِّينيّة: الظهور الأسبوعي للبابا يوحنا بولس الثاني ورحلاته (ثم استعراض مُفرط لاحتضاره وموته)؛ الأعياد اليهودية مثل يوم كيبور وسواه؛ الصوم الإسلامي (رمضان) ثم عيد الفطر والحجّ إلى مكّة؛ تنقلات الدالاي-لاما، الرئيس الروحي لاتباع الديانة البوذية في منطقة التيبت؛ الاحتفاء الحافل بآلام المسيح في البلدان العريقة بالكاثوليكية مثل الفيليبين وبولونيا؛ أو أيضاً احتفال عاشوراء لدى المسلمين الشيعة، في ذكرى استشهاد الإمام الحسين، ابن

---

(1) لنذكر الخلاصات الدقيقة جداً لباحثَيْن أميركيين حول حالة العلمنة في العالم، التي أوردناها في المدخل:
(Pippa NORRIS et Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular*, *op. cit*).



الخليفة عليّ، وهي احتفاليات تمارس فيها التشويهات الجسدية واللطميّات والتجريحات، إلخ.

في هذه الأعوام الأخيرة، أصبحت الولايات المتحدة هي الرائدة في أساليب «عودة» الديني، وهي في الوقت نفسه محرِّكة العولمة الاقتصادية والحضارية، إذ أعلنت عن نفسها أنها «أمة مؤمنين»، وهذه موضوعة غالية خصوصاً على جورج بوش الابن، «المسيحي المولود مجدّداً» (Born again Christian). فالحضارة الأميركية التي باتت سائدةً تعكس على العالم هذه الصورة المزدوجة، الجذّابة جداً، لحداثة تقنية فوّارة على انسجام مع تلك القيمة التقليدية والأبدية، ألا وهي الدِّين المعمول به بمعنى حَرْفي ومحافظ. وهكذا يمكن المرء أنْ يكون «حديثاً» تماماً بمعنى النمو المتواصل للتقدّم التقني وللاستهلاك الجماهيري، من دون التخلّي عن إيمانه وممارسته الدِّينيّة؛ وهذان يُعتبران مجدّداً بمثابة رحم أولى إن لم تكن لهويّة الفرد الأساسية وللمجتمع الذي ينتمي إليه، فعلى الأقل للأخلاق الاجتماعية والسياسية وتالياً لنظام القيم الذي يتعيّن عليه بناء مؤسسات حضارة ما. ناهيك بأنَّ معارك كثيرة تُخاض في الولايات المتحدة حتى تحترم المؤسسات، سيما المدارس العامة أو النظام القضائي، التعاليم الدِّينيّة في صورتها الأكثر حَرْفية والأشدّ محافظة»[2].

(2) أنظر مثلاً: «L'Amérique de Bush à l'assaut de l'évolution: Dieu contre Darwin», *Le Monde 2*, 8 octobre 2005.



وعليه فإن الأنموذج الحضاري للقرن الحادي والعشرين الذي تصنعه الولايات المتحدة، القوة العالمية التي لا مثيل لها حتى اليوم في تاريخ البشرية، لم يعد أنموذج القرن العشرين الذي كان يسوده الأنموذج الأوروبي المبني على مبدإ القوميات وفلسفة الأنوار وتحرير الإنسان من كل أشكال العبودية والقمع، وعلى مبدإ تقرير الشعوب لمصيرها أو النضال الاجتماعي من أجل الحصول على توزيع عادل للثروات. وقد كان الإرث الثقافي والسياسي لثورة 1776 الأميركية جزءًا لا يتجزّأ في حينه من الأنموذج الحضاري الأوروبي، الذي كان العالم يسعى إلى محاكاته في القارات الأربع[3]. في هذا الأنموذج، على اختلاف تنوّعاته وألوانه الثقافية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية، أميركية)، لم يكن الدِّين معتبراً بأية كيفيّة كرحم أساسية هويّتية وثقافية. فأوروبا، المكوَّنة على مدى أجيال من مجتمعات دينيّة في العمق، كانت قد عانت كثيراً من الحروب الدِّينيّة الوحشية؛ وكان كسب الحرية الفردية وعتق شعوبها من كل أشكال الاستبداد،

---

(3) أنـظـر: Brooke ALLEN, «Our Godless Constitution», *The Nation*, February 21, 2005, pp. 14-20.
هذا المقال للمجلة الأميركية الليبرالية يندّد بالاستعمال الراهن للدِّيني في الولايات المتحدة، مُذكِّراً بأنَّ واضعي الدستور الأميركي ما كانوا يرمون إطلاقاً إلى تأسيس الجمهورية الجديدة على القيم المسيحية.



سيما استبداد ملوك الحق الإلّهي أو الوصاية الشديدة للكنيسة الرومانية على الحياة الفكرية، درباً طويلاً وشاقاً.

وكان المؤسسون الأميركيون قد تذكّروا ذلك كله جيداً عندما أقرّوا الفصل بين الكنيسة والدولة في دستور 1776، ناهيك بأنَّ بعض الكنائس البروتستانتية كانت تضطهد كنائس أخرى وتطالب بتدخّل الدولة إلى جانبها في معاركها. ان الآباء المؤسسين، أكانوا من المؤمنين بوجود الله أو من الإنسانويين، كانوا جميعهم حريصين على عدم مأسسة الدِّين سياسياً، وهو الأمر الذي كان قد قاد أوروبا إلى أسوإ التجاوزات[4]. وهذا سمح على ما يبدو للولايات المتحدة بالحفاظ على دينامية البروتستانتية والممارسة الدِّينيّة، المشحونة بنَفَس إيديولوجية فتح الأرض الموعودة الجديدة، فيما كان توسيع مجال عمل الدولة في أوروبا على الصعيد الاجتماعي والتربوي يسمح للمواطنين بالاستغناء أكثر فأكثر عن خدمات الكنيسة. من هنا كان تراجع الإيمان الديني عند الناس يتوسع في أوروبا، ويظهر في الامتناع عن ممارسة الشعائر الدِّينيّة الذي بلغ ذروته عبر التحوّلات الاجتماعية والسياسية لإسبانيا والبرتغال وإيطاليا، ثم اليونان، وهي بلدان

---

(4) أنظر: Bernard BAYLIN, *The Ideological Origins of the American Revolution*, The Belknap Press, Cambridge, 1992.



ظلت حصوناً لممارسة دينيّة شديدة حتى منتصف ستينيات القرن العشرين.

إن الأنموذج الحضاري السائد في بداية القرن الواحد والعشرين، الأميركي أكثر مما هو أوروبي، المتميز باللجوء إلى الظاهرة الدِّينية بصفتها نواة صلبة تطبع بطابعها كل المجتمعات الأخرى، هل هو مدعو للبقاء؟ إنَّ الجواب عن السؤال هذا يتوقف على عوامل عدّة، من الصعب التكهّن حولها. فإذا نظرنا في السرعة المذهلة التي، كما ذكرنا، تغيّرت فيها الديكورات الفكرية والسياسية للعالم في مدى الثلاثين عاماً الأخيرة من القرن العشرين، قد يكون من المنطقي أن تشهد إعادة توازن في هذه الأوضاع، بعدما انتقلت من طرف أقصى إلى آخر، أي من «زوال» الدِّين إلى «عودة» الدِّيني. إن جلّ الموضوع هو أن نعرف كم سنحتاج من حروب باسم «الحضارة» لاسترجاع قليل من الحكمة ولتأسيس أخلاقية سياسية دولية غير الأخلاقية الفاسدة والسائدة اليوم.

وظائف الخطاب الأميركي حول الإرهاب

□ إنَّ الخطاب السياسي الأميركي منذ 11/ 9/ 2001 يدأب على إعادة إنتاج الخطاب الذي كان سائداً في زمن الحرب الباردة. فقد استُبدلت عبارة «التخريب الشيوعي» و«أمبراطورية



الشرّ» التي ندّد بها رونالد ريغان، بـ «الإرهاب عبر القوميات»، المُفترَض أنه آتٍ من البلدان المسلمة ومن «محور الشرّ» لثلاث دول وُصفت بأنها «مارقة» (إيران، كوريا الشمالية، العراق حتى الغزو الأميركي). وفي ما يتعدّى متغيرات الاصطلاح والمصطلحات، ظلّت بنية الخطاب هي تماماً نفسها، التي كانت مطبّقة لوصف الاتحاد السوفياتي، كما لو كان التهديد الإرهابي الحالي من طبيعة التهديد النووي السابق نفسها، وكما لو كانت الخلايا الإرهابية تملك ترسانة أسلحة دمار شامل. إنَّ الأمر يتعلق هنا بموضوعة دائمة في بيان جورج بوش الابن، موضوعة توطّدت أيضاً بقوة في أثناء الجمعية العامة للأمم المتحدة المنعقدة في أيلول/ سبتمبر 2005 وفي تشرين الأول/ أوكتوبر 2005، لمناسبة خطاب ألقاه في واشنطن أمام مؤسسة الحملة الوطنية لأجل الديمقراطية[5].

---

(5) النص موجود على عنوان: <www.whitehouse.gov/news/releases/2005/10/print/20051006-3.html>
هذا الخطاب كان موضوع تعليقات انتقادية وتهكّمية كثيرة في الصحافة الأميركية (أنظر بنحو خاص افتتاحية بعنوان: «Doing the 9/11 time warp again», *International Herald Tribune*, october 8-9, 2005.
التي تندّد بالاستعمال الشاذ من قبل جورج بوش الابن لهجمات 11/ 9/ 2001).



في هذا الخطاب الطويل المدهش، قدّم الرئيس الأميركي رؤية أكثر رعباً من السابق للتهديد المتمثّل بالأصولية الإسلاموية الممارسة للعنف التي تسعى، في نظره، إلى بناء «أمبراطورية توتاليتارية» وإلى «إخضاع أمم بأسرها وتخويف العالم». وكان قد قارن إيديولوجية النضال الإسلاموي بالإيديولوجية الشيوعية، وقسوة الإسلامويين بقسوة معسكرات الغولاغ (Goulag) السوفياتية والثورة الثقافية الصينية. ومرة أخرى ندّد الرئيس الأميركي بسورية وإيران بوصفهما دولتين لهما تاريخ طويل من التعاون مع الإرهابيين، وأكّد أنَّ الولايات المتحدة لا تفرِّق بين الإرهابيين وبين أولئك الذين يساندونهم وهم تالياً من «أعداء الحضارة». وكان قد أضاف أنَّ المناضلين [الإسلامويين] يظنّون أنهم حين يسيطرون على بلد [العراق] فإن الجماهير ستهرول وراءهم، مُتيحةً لهم إطاحة كل الحكومات المعتدلة في المنطقة وإقامة أمبراطورية إسلامية راديكالية تمتد من إسبانيا إلى أندونيسيا. [...] في مواجهة أعداء كهؤلاء، ليس هناك سوى ردٍّ وحيد: لن نتراجع أبداً، ولن نقبل أبداً إلّا بالانتصار الكامل».

إن قيام الرئيس الأميركي بإعطاء مثل هذه الأهمية الخرافية للجماعات الإرهابية ذات النفس «البنلادني» يساهم بلا شك بنجاحها، إذ لا بدّ لمثل هذا الكلام من أن يشجع تجنيد المزيد من المتطوعين في صفوف الحركات البنلادنية الطابع. فإذا كان رئيس الولايات المتحدة يرى أن هذا الشكل من



العنف الذي يُوضع تحت شارة الإسلام يثير مثل هذا النوع من الرعب لدى أميركا، فإنَّ هذا الأمر لا بدّ من أن يدفع بكل هؤلاء الذين يريدون وضع حدٍّ للنفوذ الأميركي، المتعدّد الشكل في الشرق الأوسط، إلى الانضواء في هذه الشبكات الإرهابية.

كما أنَّ هذه العقيدة الأميركية أثّرت تأثيراً بالغاً في موقف الأمم المتحدة. ومثال ذلك أنَّ تقريراً مهماً جداً للأمين العام للأمم المتحدة نُشر في آذار/مارس 2005 بعنوان في سبيل حريةٍ أكبر: نحو التنمية والأمن وحقوق الإنسان للجميع[6]، يجعل من الإرهاب «الكارثي» (أي القادر على التسبب بكوارث عبر الاستيلاء على أسلحة دمار شامل) - وهو

---

(6) In Larger Freedom. Towards Development, Security and Human Rights for All, Document A/59/2005,

وثيقة الجمعية العمومية للأمم المتحدة، 21/ 3/ 2005. يتعلّق الأمر بالتقرير الذي يقترح إصلاحاتٍ بنيوية لمنظمة الأمم المتحدة بتوسيع عدد أعضاء مجلس الأمن لكي يكون أكثر تمثيلاً. هذا التقرير جرى عرضه ونقاشه في كلِّ عواصم العالم، الأمر الذي ضمن له انتشاراً واسعاً جداً. وخضع لقمة عالمية لرؤساء الدول عُقِدت في نيويورك، في أيلول/سبتمبر 2005، قبل الجمعية العامة السنوية العادية للأمم المتحدة، وألهم هذه الوثيقة البيان الختامي للقمة الذي «يدين بحزم الإرهاب بكل أشكاله وفي كل تجلّياته، مهما يكن مرتكبوه وأماكنه وأهدافه، لأنه يشكل أحد أخطر التهديدات للسلام والأمن الدوليين» (أنظر الوثيقة A/60/L.1 للجمعية العامة).



إرهاب موصوف بأنه «عابر للقوميات» ـ مركز اهتمامات الأمن الجماعي على الصعيد الدولي. مما لا شك فيه أن الإرهاب المسمى «إسلامياً» وهو المُستهدف هنا حصراً، بدون أي تحليل لأشكاله المختلفة، سيما تلك التي تُمارس في البلدان المسلمة ذاتها (العربية السعودية، مصر، أندونيسيا، المغرب، اليمن، تركيا، باكستان). وينظر بالأخص إلى أنَّ هذا التهديد يكوّن حَدَثاً تاريخياً جديداً وفريداً في نوعه، من دون أن يذكر أحد كل أعمال العنف الإرهابية الطابع، التي لا علاقة لها بالحركات الإسلامية، والتي هزَّت مناطق أخرى من العالم في غضون العقود المنصرمة[7]، مثل أعمال الإرهاب التي تقوم بها حركات قومية أوروبية (باسكية، كورسيكية، إيرلندية، أرمنية)؛ أعمال جماعات مسلّحة يسارية

(7) حول الظاهرة الإرهابية، أنظر: Gérard CHALLIAND, *Histoire du terrorisme de l'Antiquité à Al-Qaïda*, Bayard, Paris, 2004.

و: Jean-François GARYAUD et David SÉNAT, *Le Terrorisme*, P.U.F., Paris, 2002.

كذلك يمكن استذكار: Robert SOLÉ, *Le défi terroriste. Leçons italiennes à l'usage de l'Europe*, Seuil, Paris, 1979؛ يؤكد كاتبه في عبارته الأولى: «الإرهاب قديم قدم العالم». ويضيف بعد قليل: «مهما يكن المجتمع الحديث حريصاً على إخفاء العنف ـ كما يفعل مع الموت ـ فإنَّه يمنحه عفوياً الوسائل لكي يولد وينمو وحتى لكي يظهر بأنّه أكبر مما هو في الواقع»، ص 7 و8.



أوروبية متطرّفة (مثل منظمة «العمل الفرنسي المباشر» أو «الفرقة الألمانية الحمراء المسلحة»، أو «الألوية الإيطالية الحمراء»، وكذلك «الجيش الأحمر الياباني») والحركات اليمينية المتطرّفة (سيما في إيطاليا والبرازيل والسلفادور أو في نيكاراغوا، وهي حركات تساندها غالباً أو تموّلها وكالة المخابرات المركزية الأميركية). هذه الأنواع من العنف الإرهابي تتظلّل بهويّة ماركسية في أميركا اللاتينية (مثل حركة «الصراط المنير» في دولة البيرو[8]، أو منظمة «القوات المسلحة الثورية» في كولومبيا[9]، إلخ) أو أيضاً، بشكل أحدث، حرب العصابات الماوية في النيبال أو حزب «نمور التاميل» في سريلانكا (الذين مارسوا، قبل الفلسطينيين بكثير، طريقة الفدائيين الانتحاريين الذين يستعملون جسدهم كمتفجّرة).

وحين يتعلّق الأمر بالشرق الأدنى على نحوٍ أخصّ، يجب ألّا يُنسى أنَّ الإرهاب فيه ليس أمراً جديداً، خصوصاً منذ الأعمال التي شنّت في عقد الأربعينيات من القرن الماضي

(8) بحسب لجنة الحقيقة والمصالحة، ربما أوقع الإرهاب ومكافحته في البيرو قرابة 70.000 قتيل ما بين 1980 و2000.

(9) بحسب التقرير السنوي لمنظمة العفو الدولية سنة 2004، أُحصي أكثر من 60.000 قتيل منذ 1985 في هذا البلد، جرّاء أعمال عنف إرهابية ومضادة للإرهاب.



ضد القوات الإنكليزية في فلسطين وضد السكان الفلسطينيين من قبل منظمة إيرغون، حركة اليمين الصهيوني المسلحة، التي كان ينتمي إليها رئيسان مقبلان للوزارة في إسرائيل (مناحيم بيغن وإسحاق شامير)، وكذلك اغتيال الكونت برنادوت (Bernadotte)، وسيط الأمم المتحدة، على يد هذه الحركة نفسها سنة 1949. أكثر من ذلك، لقد نسينا اليوم الموجة الكبيرة من الهجمات الفلسطينية التي شنّتها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين المتميزة بالعلمانية والتي كان يقودها مسيحي، جورج حبش، أو حركات فلسطينية علمانية مسلحة أخرى في بلدان عربية وأوروبية عدّة، مثل الهجوم على الفريق الرياضي الإسرائيلي سنة 1972 في ألعاب ميونيخ الأولمبية، واختطاف طائرات ركاب مدنية والباخرة الإيطالية أشيلي لورو (Achille Lauro)، إلخ. كما أنَّه لا بدّ من التذكير بالإرهاب المضاد للدولة الإسرائيلية بحق القادة الفلسطينيين، أو الأعمال الإرهابية المذهلة لإيليتش راميرز سانشيز الملقب كارلوس، المسجون حالياً في فرنسا، ومنها اختطافه الشهير لوزراء نفط منظمة البلدان المصدرة للنفط المجتمعين في ڤيينا في كانون الأول/ ديسمبر 1975. كذلك يمكن استذكار أعمال الخطف المتكررة التي طاولت رعايا الدول الغربية في لبنان في الثمانينيات أو الهجومين الإرهابيين على الفِرَق العسكرية الفرنسية والأميركية من قوة التدخل



المتعدّدة الجنسية التي شُكّلت سنة 1982، إثر الغزو الإسرائيلي الثاني للبنان، لحماية السكان المدنيين[10].

إذاً، يبدو أنَّ تقرير منظمة الأمم المتحدة سنة 2005 قد اكتشف، في مساق السياسة الأميركية، عدواً جديداً تماماً ربما لم يظهر أبداً في تاريخ البشرية، هو الإرهاب الدولي الذي تُنسَب إليه من دون أي دليل القدرة على امتلاك أسلحة دمار شامل. فهذا التقرير لا يقيم أية رابطة بين هذا الإرهاب والرقم الذي يذكره عن أربعين بلداً تضرّرت من النزاعات المسلحة في غضون العقود الأخيرة، ويظهر كذلك حرصاً شديداً على عدم القيام بأي تصنيف لهذه النزاعات أو بتحليلها، لكي يتمكن من استخلاص العبر منها على صعيد الأمن الجماعي[11]. وبنحو خاص، لم يأتِ التقرير حتى على ذِكر الصراع الفلسطيني، الأقدم ربما على وجه الأرض، واستمرار الاستيطان الصهيوني في بداية القرن الحادي والعشرين هذه، ولا حتى على غزو الولايات المتحدة للعراق خارج أي إطار قانوني.

ويرى التقرير تالياً أنّ التهديد الوحيد لأمن العالم هو ذاك

---

(10) حول كل هذه العمليات، أنظر: جورج قرم، انفجار المشرق العربي، م.س.

(11) *In Larger Freedom..., op. cit.*, paragraphe 8.



«الإرهاب العابر للقوميات» الذي يُوضع تحت راية الإسلام. وعليه جرى إثبات أطروحة حرب الحضارات إثباتاً حافلاً من قبل الأمم المتحدة ذاتها. والملفت أنّ الأمين العام كان قد شكّل، مسبقاً، لجنة من الخبراء الرفيعي المستوى، الذين اجتمعوا سنة 2004 لدرس المخاطر التي يواجهها العالم على صعيد السلام الدولي والأمن. وكانت اللجنة قد وضعت تقريراً ممتازاً، عنوانه عالم أكثر أمناً: مسؤوليتنا المشتركة[12]، ذُكرت فيه نزاعات عدة ـ منها نزاع فلسطين ـ كان يجب حلّها، فضلاً عن معالجة أسباب الإرهاب، الموصوف بأنه مولود في «سياقات اليأس والإذلال والفقر والقمع السياسي والتطرّف وانتهاكات حقوق الإنسان، وكذلك في سياقات نزاعات إقليمية واحتلال أجنبي»[13]. في الوقت نفسه، كان التقرير يحذِّر من «معالجة الإرهاب على أساس القوة العسكرية والشرطة والإجراءات الأمنية وحدها، لأنَّ من شأن ذلك أنْ يعرِّض للخطر الجهود المبذولة من أجل تشجيع الحكم الصالح وحقوق الإنسان، وأنْ يجعل قسماً كبيراً من سكان العالم معادين لمثل هذه الجهود»[14].

---

(12) وثيقة الجمعية العمومية للأمم المتحدة، A/59/565 بتاريخ 2/ 12/ 2004، *A More Secure World: Our Shared Responsability.*

(13) م. ن، ص 45، فقرة 145.

(14) م. ن، ص 45، فقرة 147.



المؤسف أنَّ تقرير الأمين العام في سبيل حرية أكبر لا يورد أياً من أقوال الحكمة والحس السليم هذه. أكثر من ذلك، إنَّ هذا التقرير الذي يُراد منه أنْ يكون دفاعاً عن حقوق الإنسان وخارطة طريقٍ لضمان النماء الاقتصادي والكرامة الإنسانية في كل مكان من العالم، لا يتردّد في امتداح العقوبات الاقتصادية التي تمارسها الأمم المتحدة كأداة رئيسية للأمن الجماعي[15]. إنَّ في ذلك موقفاً لا يمكن الدفاع عنه حتى في نظر مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والرغبة المعلنة في ضمان الكرامة الإنسانية، عندما نعرف مثلاً أنَّ النتيجة الوحيدة للعقوبات ضد العراق في ظل نظام صدام حسين تجسّدت في موت عشرات الألوف من الأطفال والمسنّين وفي تعزيز وسائل تسلط الديكتاتورية على شعبها وسكانها.

إنَّ كل هذه المواقف الأميركية التي تبنَّتها الأمم المتحدة خلقت جواً ثقيلاً وقمعياً للرأي العام في البلدان العربية التي تنظر بقلق، على الرغم من نشدانها بالطبع للتغيرات الديمقراطية، إلى طريقة الغرب في إقامة «الأمن الجماعي» الدولي. ويبدو أنَّ أطروحات المستشرق الصهيوني الهوى

---

(15) «إن فرض العقوبات هو أداة رئيسية في متناول مجلس الأمن لمواجهة استباقية، وقائية، لتهديدات السلام الدولي والأمن...»، (*In Larger Freedom...*, *op. cit.*, paragraphe 109).



برنارد لويس (Lewis)، وأطروحة صمويل هانتينغتن حول نزاع الحضارات، قد صارت نبوءةً تتحّق ذاتياً، بالترافق مع الخطابين المتوازيين للإنجيليين الأميركيين الجدد الداعمين بلا تحفّظ لاستيطان إسرائيل لما بقي من فلسطين، وكذلك الخطاب العائد للتيارات الجهادية والتكفيرية الإسلامية التي تدعو هي أيضاً إلى الحرب الشاملة، لمواجهة ما تسمّيه صليبية يهودية-مسيحية.

تحالف الحضارات أم تحارُبها؟

□ إن مفهوم الغرب، كما رأيناه على امتداد هذا المبحث، ليس سهل التحديد. فإذا كان لا شكّ في تآلف أوروبا على صعيد نمط الحياة والنموذج الاجتماعي-الاقتصادي، فإنَّ الولايات المتحدة التي هي في صميم الغرب تكوّن نموذجاً مختلفاً بعض الشيء يتميز بسياسة خارجية بعيدة من أنْ تحظى بالإجماع. وإذا أضفنا بلداناً كاليابان أو الأعضاء الآخرين في منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE)، لوجدنا أنفسنا أمام مجموعة من الأمم أكثر تنافراً أيضاً. وهناك صعوبة كبرى أخرى تتعلّق بوضع إسرائيل في مجموعة البلدان الغربية: هل هذه الدولة «شرقية» أم «غربية»؟ ليس الجواب واضحاً قط. إلى ذلك، كيف يُفسَّر الدّعم اللامشروط الذي تحظى به هذه الدولة من الحكومات الغربية، على الرغم من



المخالفات الدائمة التي ترتكبها بحق القانون الدولي، من دون أنْ تُعاقب أبداً؟

لكن الغرب يمكن أنْ يعني أيضاً منظمة معاهدة شمال الأطلسي (OTAN)، وهو تعبير عسكري عن تضامن في مجال العلاقات الدولية. إنَّ الإلحاح الأميركي على ادخال هذه المنظمة في العراق، يرمي إلى زجّ تضامن الغرب العسكري إلى جانب الولايات المتحدة، وهذا ما أثار حفيظة تلك البلدان الأوروبية التي لم تقبل منطق «الحرب الاستباقية». هذا المفهوم الأخير ما برح عملياً بعيداً من أنْ يكون موضوع إجماع في الغرب، سيما داخل الاتحاد الأوروبي، الذي لم يتوصّل بعد إلى تحديد سياسة خارجية مشتركة حقيقية.

وينبغي هنا التذكير بأنَّ منظمة معاهدة شمال الأطلسي وُلدت من ضرورات الحرب الباردة التي يمكن وصفها بالحرب العالمية الثالثة. لقد توارى منذ ذلك الحين عدوّها الرئيس، الاتحاد السوفياتي. فما هي إذاً وظيفتها في عالم اليوم؟ إذا كان الأمر يتعلّق بمكافحة الإرهاب المُعتبر التهديد الرئيس لأمن العالم، فإن الأمم المتحدة هي المؤهّلة أكثر من المنظمة الأطلسية للقيام بهذه المهمة. بعد زوال الاتحاد السوفياتي، هل ان إعطاء مفهوم الغرب مركز الصدارة في الأدب السياسي هدفه الوحيد هو مكافحة الإرهاب؟ هل هو مُقَدَّر له الإبقاء على حالة إنذار ضد أخطار مقبلة أخرى، خصوصاً القوة الصينية الصاعدة؟ ألا يكفي التأثير الكبير



للقوى الغربية في تسيير الأمم المتحدة لضمان السلم والأمن، ناهيك بأن الصين وروسيا لا تمارسان منذ عقدٍ ونيّف أي حقٍّ للنقض في مجلس الأمن وأنَّ نفوذهما في البلدان النامية قد تراجع كثيراً؟

إنها أسئلة من المهمّ أنْ تُثار عندما ننكبّ على قضية النزاعات أو التحالفات الحضارية. في الحقيقة أنَّ المجتمع الذي يُشار إليه عادة بالغرب يشكّل بذاته تحالف حضارات أكثر مما يشكّل كتلة حضارية مؤتلفة، ما دام أننا نجد فيه، فضلاً عن الثقافة الأنكلو-سكسونية المهيمنة، ثقافات بالغة التباين مثل ثقافات اليابان، تركيا، بلدان القوس اللاتيني الأوروبي وكذلك ثقافات أوروبا الجرمانية، الفلامندية والسكندينافية. ناهيك بأنَّ أوروبا التي تشكّلت بعد الحرب العالمية الثانية، بثقافاتها الوطنية المختلفة وبمدارات نفوذها المتعاقبة خارج أوروبا (مجالات فرنكوفونية، إسبانوفونية، لوزوفونية (برتغالية)، جرمانوفونية...) هي أنموذج آخر لتحالف الحضارات، الذي قام، ليس كمنظمة معاهدة شمال الأطلسي على أسس دفاع عسكري مشترك، بل على نبذ الحرب وعلى التبادل الحرّ ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما البلدان العربية والإسلامية، التي يُنظر إليها أكثر فأكثر ككتلة حضارية منسجمة ومعادية إجمالاً للكتلة التي يكوّنها الغرب، فالتعريف بهذه المجموعة ليس أكثر سهولة من



التعريف السابق. إن مفهوم «الحضارة العربية-الإسلامية» لا يقلُّ تعقيداً عن مفهوم الغرب وهو يقوم كذلك على مفاهيم أسطورية الطابع، لا تؤثر بتاتاً في إقامة التضامن الفعلي بين دول هذا المجال الحضاري. والحال، لقد مرّ زمن طويل جداً على زوال الحضارة العربية-الإسلامية في العصر الذهبي للخلفاء الأمويين والعباسيين. وانطلاقاً من القرن التاسع، كانت هذه الحضارة إيرانية أو تركية-إسلامية أكثر مما كانت عربية-إسلامية، هذا من دون الإشارة إلى دور الأمازيغ (البربر) في شمال أفريقيا في الحضارة الإسلامية. والجدير بالذكر أيضاً أن أمبراطورية المغول كانت الحضارة الكبرى الأخرى المتفرعة من الحضارة الأم، التي حققت توليفاً مهمّاً بين الهندوسية والإسلام.

في غضون العقود الأخيرة كانت النزاعات بين البلدان المسلمة كثيرة جداً وفتّاكة. يكفي أن نذكر حرب انفصال المسلمين البنغاليين عن الباكستان، والحرب بين العراق وإيران، وانتفاضات الجماعات الكردية التي حاولت ـ برغم أنها مسلمة ـ الانفصال في مناسبات عدّة. وعند النظر في التاريخ كيف ننسى الحروب بين السلطنة العثمانية والمَلَكية الفارسية، التي آلت إلى تدمير المجتمعات المسلمة المعنيّة وأتاحت الفُرَص للتوسع الروسي في آسيا الوسطى وفي القوقاز؟ كما أنَّ عدداً وافراً من البلدان المسلمة شهد حروباً أهلية وحشية في أفريقيا. إلى هذه النزاعات، يمكننا أنْ



نضيف تلك التي نشبت بين البلدان العربية: غزو العراق للكويت، هيمنة سورية على لبنان، النزاع بين الجزائر والمغرب حول الصحراء، النزاع اليمني، الحرب الأهلية في السودان... أخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ تركيا، التي تتمتع قوة عسكرية مهمّة، هي ودولة عضو في منظمة معاهدة شمال الأطلسي، فيما الباكستان ومصر والمغرب وتونس والعربية السعودية والكويت وقطر والبحرين هي متحالفة عسكرياً وسياسياً، بلا شروط، مع الولايات المتحدة، مركز الغرب.

زد على ذلك أنَّ ثمّة منظمتين للتضامن بين الدول، متوازيتين إنْ لم تكونا متنافستين: منظمة المؤتمر الإسلامي (OCI) المؤسسة سنة 1969، وجامعة الدول العربية، المؤسسة سنة 1945. هذه الأخيرة هي حالياً شبه منهارة، إذ على الرغم من معاهدات عدّة قائمة بين دولها الأعضاء في مجالات الدفاع والأمن والتبادل الحرّ والثقافة أو الاتصالات، لم تتمكّن أبداً من تحقيق تضامن فعلي وفعّال في ما بينها. أما منظمة المؤتمر الإسلامي فقد تأسّست في نطاق الحرب الباردة، لمنافسة الجامعة العربية، التي كانت آنذاك تحت هيمنة الأنظمة العربية القومية والراديكالية، وكانت أقرب إلى موسكو منها إلى واشنطن، كما كانت أيضاً حركة عدم الانحياز. إن الركن الأساس لمنظمة المؤتمر الإسلامي هو العربية السعودية وثروتها النفطية، إضافةً إلى الوسائل



المالية التي أُنيط بها المصرف الإسلامي للتنمية، بفضل المساهمة السخيّة لهذا البلد وللجيران النفطيين الأثرياء في شبه الجزيرة العربية. وقد أصبحت هذه المنظمة أداة كبرى لنشر مختلف أشكال «الصحوة الدينية الإسلامية» لمجتمعات العالم الثالث، لمكافحة الراديكالية القومية الاشتراكوية، التي طبعت مرحلة تصفية الاستعمار. مع ذلك، لم تتمكّن منظمة المؤتمر الإسلامي أبداً من اجتناب المنازعات بين بلدان مسلمة أو حروب أهلية في داخلها.

صحيح أنَّ الغرب شهد هو أيضاً الكثير من النزاعات الداخلية، لكن هذه النزاعات هدأت منذ أهوال الحربين العالميتين. غير أنَّ الغرب، كما رأينا، لا يزال تحالفاً ذا طبيعة عجيبة غريبة على صعيد العلاقات الدولية، إذ هو من طبيعة هجومية ودفاعية معاً، لا تتوافق الدول المكوِّنة له دائماً في ما بينها. إن السجال الدائر بين نظام أحادية القطب وتعددية الأقطاب في إدارة العلاقات الدولية تترجم شرخاً عميقاً في الآراء العامة، حتى إنْ كان في نهاية المطاف لا يؤثر في التضامن النفسي الشديد الذي تشكّل من خلال تحالف الديمقراطيات الليبرالية الأوروبية مع الولايات المتحدة إبّان الحربين العالميتين. أكثر من ذلك، تشعر الديمقراطيات الاشتراكية السابقة في أوروبا الوسطى، المنعتقة من القمع السوفياتي، أنها اليوم قريبة جداً من الولايات المتحدة، فيما تظلّ المملكة المتحدة حليفتها التي لا تتزعزع.



في الجهة المقابلة، يصعب في هذا السياق وصف البلدان المسلمة بأنها كتلة حضارية، أو حلف حضارات، كما هو حال منظمة معاهدة شمال الأطلسي أو الاتحاد الأوروبي. وحدَهما الإرهاب الإسلامي الموصوف بأنه عابر للقوميات وما يُثير من تعليقات سطحية، تكرارية وهُجاسية، يعطيان مظهر صدقية لوجود حرب حضارات. لكن لا يمكن الحديث عن حرب عندما لا يكون هناك سوى محارب أوحد، الغرب (المتجسّد عسكرياً بالحلف الأطلسي)، الذي يجد في مواجهته مجموعة متنافرة تماماً من بلدان تُسمَّى مسلمة، هي أبعد ما تكون من حالة حرب مع الغرب، بل تكون غالباً من حلفائه العسكريين المخلصين الذين يقدّمون أراضيهم لتكون قاعدةً للجيش الأميركي.

يبقى أنَّ الغرب اليوم تنظر إليه فئات واسعة من الرأي العام في بلدان عدّة غير غربية، سيما في البلدان العربية والمسلمة، كأنه كتلة عدوانية نشرت جيوشاً في بلدان عديدة، وهو غير مكترث بالتوسع المتواصل للمستوطنات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة. إنَّ التطبيق الانتقائي للقانون الدولي في الشرق الأوسط، والمعايير المزدوجة، والدعوة إلى تطبيق حقوق الإنسان بوتيرة شديدة أو ضعيفة ـ بحسب حالة العلاقات السياسية بين البلدان الغربية الكبرى وبلدان العالم الثالث ـ تؤول إلى جعل القيم الديمقراطية، التي يسعى



الغرب إلى نشرها، مجرد وسيلة من وسائل الضغط الغربية على الشرق في نظر هذه الآراء.

لا يبدو الآن في الغرب أنَّ هناك ما يكفي من طاقات خلاّقة لتصوّر انتقال إلى شكل من تحالف الحضارات أو من الكوسموبوليتية، من شأنه إخراجنا من الوضع الحالي، غير الصحّي والمليء بالأخطار على استقرار العالم. حتى الآن، كان أحد أندر الأجوبة الذي أعطته دولة عن أطروحة حرب الحضارات، هو المقترح الذي قدّمه الرئيس الإيراني السابق، محمد خاتمي، في الدورة الثالثة والخمسين للأمم المتحدة في 21/ 9/ 1998، القاضي بتأسيس «حوار الحضارات»(16) –

---

(16) في هذا الخطاب قال الرئيس خاتمي: «أودّ أنْ أقترح باسم جمهورية إيران الإسلامية أنْ تعلن الأمم المتحدة كخطوةٍ أولى أنْ يكون العام 2001 «عام الحوار بين الحضارات»، مع الأمل الصادق بالتمكّن من البدء بتحقيق العدالة العالمية والحرية من خلال حوارٍ كهذا [...] فإقامة المدنية الحضارية وتعزيزها، سواء على المستوى القومي أم على المستوى الدولي، يتوقّفان على الحوار بين مجتمعات وحضارات تمثّل وجهات نظر مختلفة، ومفاضلات ومقاربات. فإذا كرّست البشرية، في مستهلّ هذا القرن الجديد وهذه الألفية الجديدة، كل جهودها لمأسسة الحوار، مستبدلةً الخصومة والمجابهة بالكلام والفهم، فإنَّ ذلك سيشكّل إرثاً ثميناً جداً للأجيال المقبلة». النص الكامل متوافر على العنوان: <www.Salamiran.org/events/UN_General Assembly/speech/Khatami_Un.htm>.



الذي صار منذ ذلك الحين موضوعة متكرّرة في عدد لا يُحصى من الندوات الدولية، كترياقٍ للرؤية الهانتينغتنية لعالم في مهبّ حرب الحضارات. ولكن حين تُعتمد هذه الموضوعة، إنما ننقاد ضمنياً إلى التسليم بأنَّ العالم هو بالفعل عرضة لخطر حرب بين الحضارات، الأمر الذي لا يفعل سوى تأكيد تشخيص صمويل هانتينغتن المشكوك فيه تماماً.

وقد اقترح مؤخراً رئيس الوزراء الإسباني خوسيه لويس زاباترو (Zapatero)، على الجمعية العامة التاسعة والخمسين للأمم المتحدة، في 21/ 9/ 2004، تأسيس «حوار الحضارات»، عندما قال: «ليس للإرهاب من تبرير، [...] لكن جذوره يمكن أنْ تُعرف ويجب أنْ تعرف، فنحن نستطيع ويجب علينا التفكير عقلانياً كيف حدث، كيف تطوّر، لمحاربته عقلانياً. [...] إنَّ الأمن والسلام سينتشران مع قوة الأمم المتحدة وحدها، قوة الشرعية الدولية، قوة حقوق الإنسان، قوة الديمقراطية، خضوع الناس للقوانين، المساواة، المساواة بين الرجال والنساء، تكافؤ الفرص ومساواتها بمعزل عن مكان الولادة. باستعمال القوة في مواجهة هؤلاء الذين يتوسّلون أو يريدون فرض دين أو عقيدة بقوة التربية والثقافة، ولأنَّ الثقافة هي دائماً سلام، فلنعمل على أنْ تكون صورة الآخر مطبوعةً بالاحترام. أخيراً، بقوة الحوار بين الشعوب.



«لذلك، كممثل لبلد صنعته وأغنته ثقافات مختلفة، أريد أنْ أقترح على هذه الجمعية تحالف حضارات بين العالم الغربي والعالم العربي والمسلم. لقد سقط جدار. وعلينا الآن أنْ نتجنّب الكره وسوء الفهم اللذين يبنيان جداراً آخر. إنَّ إسبانيا تضع في تصرّف الأمين العام، وهي تدعم بقوةٍ عمله على رأس المنظمة، إمكان تشكيل مجموعة رفيعة المستوى للقيام بهذه المبادرة خيرَ قيام»[17].

هنا يتعلّق الأمر بصرخة احتجاج إنساني صادرة عن مرجعية سياسية رفيعة في بلدٍ عانى من انفجار العنف على أرضه، إبّان هجمات مدريد الرهيبة في آذار/مارس 2004، بتداعٍ دامٍ من «صراع الحضارات» المزعوم. بحسب هذا المثال، تقتضي الحكمة اليوم أنْ نخرج من هذا الأنموذج، للدخول في منطق جديد خليق بتهدئة وضع دولي متفجِّر. ■

(17) مُقتطف من خطاب خوسيه لويس زاباترو، بحسب وثيقة وزّعتها جامعة كومبلوتنس (Complutense) في مدريد، لمناسبة ندوة عُقِدت يومي 6 و7 حزيران/يونيو 2005 حول «تحالف الحضارات: الأمن الدولي والديمقراطية الكوسموبوليتية».



خاتمة

نحو ميثاق علماني عالمي؟

■ ليست عودة الهدوء إلى المناخ الدولي بالأمر السهل أو السريع. فمذهب المحافظين الجدد ليس من عمل جورج و. بوش وفريقه فحسب؛ بل هو إيديولوجيا تنتشر في العالم منذ عقود عدّة، تغذّيها باستمرار وسائل الإعلام والمثقفون المشهورون. غير أنَّ فئات عدّة من الرأي العام تقاوم هذا النفوذ في العالم الغربي، كما في مناطق أخرى من العالم. فضلاً عن الحركة المعادية للعولمة، يمكن التذكير بالتظاهرات الكبرى في أوروبا أو في الولايات المتحدة ضد حرب العراق[1]، وبموقف البابا يوحنا-بولس الثاني، الذي وقف

(1) سنستذكر هنا ذهول النخب الاتباعية التفكير واعتراض شخصيات ومؤسسات محافِظة عدّة، وكذلك احتجاج الحكومة الإسرائيلية على نتيجة استطلاع الرأي الذي قامت به اللجنة الأوروبية في البلدان



هو أيضاً بقوة ضد هذه الحرب، وموقف الأساقفة الأنغليكانيين الذين دعوا في أيلول/سبتمبر 2005، إلى تقديم الاعتذارات عن غزو العراق[2]، وتزايد عدد المواطنين الأوروبيين أو الأميركيين الذين يدافعون بحيوية عن حق الفلسطينيين، حتى لو كان الثمن حياتهم[3]، أو أيضاً تداول

= الخمسة عشر الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، بعد غزو العراق بقليل، في تشرين الأول/أوكتوبر 2003. بحسب نتائج هذا الاستطلاع، تعتبر الولايات المتحدة في نظر 53% من الأشخاص المُستجوَبين بمثابة تهديد لسلام العالم، أي أكثر من العراق (52%) ومن إيران وكوريا الشمالية؛ وكانت إسرائيل تعتبر بنظر 59% من المُستطلعين بمثابة تهديد للسلام (أنظر بنحو خاص افتتاحية جريدة لوموند، 6/ 11/ 2003). التقرير المتعلّق بهذا الاستطلاع متوافر على مركز ويب الاتحاد الأوروبي: *Iraq and Peace in the World*, <http://europa.eu.int/comm/external_relations/iraq/doc/fl151_iraq_full_report.pdf>.

(2) Church of England's House of Bishops, *Countering Terrorism. Power, Violence and Democracy Post 9/11*, September 19, 2005.

(3) هذه كانت بنحو خاص حالة راشيل كورّي (Corrie)، 24 سنة، عضو في حركة التضامن الدولية، التي قُتلت في رفح، في قطاع غزّة، بدبابة إسرائيلية سحقتها (عمداً على ما يبدو) في أثناء تظاهرة قمعها الجيش الإسرائيلي يوم 16/ 3/ 2003؛ وكذلك حالة ناشط إنكليزي شاب، توماس هورندال (Humdall)، 23 سنة، مصوِّر، عضو في الحركة ذاتها، جرحه الجيش الإسرائيلي يوم 11/ 4/ 2003 وتوفي متأثّراً بجراحه في 13/ 1/ 2004.



مقالات عديدة جداً ودراسات ووثائق شتّى من خلال الشبكات الناشطة على الإنترنت، تستنكر الرؤية التبسيطية للعالم التي تضخّمها معظم وسائل الإعلام الكبرى، وهي تقدّم غالباً معلومات دقيقة لا نجدها في هذه الأخيرة (حتى إن وجدنا فيها هذيانات تغذّيها موضوعياً نظريات التآمر المتنوّعة)[4].

إذاً لا يمكن القول إنَّ أفق التغيير مغلقة تماماً، لكن لا ريب في أنَّ القضاء على النزعة الإيديولوجية الشديدة الوطأة

---

(4) بشكلٍ رئيسٍ، تلك التي غذَّتها التيارات اللاسامية التي ترى في كل مكان مؤامرات «يهودية»، على مثال ما يصفه كتاب بروتوكول حكماء صهيون المشهور جداً، وهو كناية عن وثيقة مزوّرة وُضِعت في مطلع القرن العشرين من قبل الشرطة السياسية الروسية. من الواضح أن هذا يدعو إلى حذر شديد في الوثوق الذي يمكن منحه للإعلام «المنشقّ» على شبكة الإنترنت. مع ذلك، قد يكون مستحيلاً، باسم هذه المشتقات المُدانة بالطبع، أنْ نقلّل من قيمة المعلومات الجدّية ـ والتي ليس من الصعب كثيراً وصفها بهذه الصفة ـ التي تعيد النظر مجدّداً في الخطاب الإعلامي السائد. الواقع أن تهمة الانسياق وراء «نظرية المؤامرة» صارت وسيلة سهلة لإرهاب الفكر غير الاتباعي. لا يمكن أن نقلِّل اليوم من مدى تشكيل الإعلام التضليلي جزءًا من السياسة الدولية، وغالباً أيضاً من اللعبة السياسية المحلية. ألا تقوم مختلف مصالح الدولة والمنافسات الجيوبوليتيكية الدولية، بحكم طبيعتها بالذات، على تخطيط أعمال رامية إلى تحصيل نتيجة سياسية، من دون أنْ يتمكّن الرأي العام من الإدراك أنَّ الدول المعنيّة قد قامت بتلاعبات ظلّت سرّية؟



التي نعيش فيها والعودة إلى الديكورات العلمانية في تدبير سياقات العالم، سيتطلّب كثيراً من الوقت ومن الجهود. وفي هذه الخاتمة، نقدم معالم للتأمّل بغية تغيير المواقف والقضايا الفكرية، وذلك من أجل المساهمة في إزالة التوترات المأسوية في إدراك مشكلات العالم الجيوبوليتيكية، كما وصفناها في واقعها الوضعي وليس في أسطرتها الحضارية، الثقافية أو الدِّينيّة.

الممانعة أمام ظواهر استغلال الدِّين واصطناع قوميات حضارية

□ ينطوي حتماً إمكان هذا التغيُّر على تغيير نمط الإشكالية السياسية والجيوبوليتيكية السائدة عالمياً، وتالياً الخروج من استخدام الدِّين والتطوير الاصطناعي المكثف للقوميات الحضارية التي ترافقه، سواء في الإسلام أم في اليهودية أو في المسيحية. لهذه الغاية، لا بدّ من تغيُّر في المصطلحات والمقولات المتداولة في مختلف الخطابات السياسية، خصوصاً في خطاب الولايات المتحدة والأمم المتحدة.

في هذا السياق لا بد من الإشارة إلى ما سبّبه استعمال تعبير «الإرهاب العابر للقوميات» من أضرار بالغة. فبدلاً من الإحاطة بتعقيد هذه الظاهرة بمختلف أشكالها، يُحيل كثيراً إلى المفهوم الكشكولي لـ «إرهاب إسلاموي»، وهو استعارة واعية نسبياً لمفهوم «تخريب شيوعي» الذي كان غالباً ما



يُستخدم في الأمس لوصف عشوائي لمجمل القوى المعارضة للنظام السائد. ومن الملاحظ، منذ 11/ 9/ 2001، وبصرف النظر عن هجمات مدريد الخطيرة للغاية في آذار/ مارس 2004، وهجمات لندن في تموز/ يوليو 2005، أن العمليات الإرهابية الإسلاموية الكبرى وقعت في بلدان مسلمة (المغرب، العربية السعودية، اليمن، الأردن، أندونيسيا، العراق، الباكستان، مصر). لكن أليست لها أيضاً أبعاد وطنية حقاً، غالبة على الطابع العابر للقوميات؟

صحيح أننا نعيش حقبة اضطراب دولي ومظالم مؤاتية لولادة أشكالٍ كهذه من العنف، ولكن حدثَ دائماً ما يماثلها في تاريخ العالم. ألم تتميّز حروب الدِّين في أوروبا بالأعمال العنفية الأكثر قسوةً وعبثية؟ ألم يحن إذن الوقت للقيام بتفكير أكثر عمقاً من الخطاب الأميركي وخطاب الأمم المتحدة، اللذين يبدوان وكأنهما يريدان القفز فوق المسائل الحقيقية وتجنيد الغرب بأي ثمن في «حملة صليبية» مُثيرة ضد جماعات يستحيل دائماً القبض عليها، ومنها منذ حين بن لادن «الأسطوري»؟ ألم يحن الوقت للنظر بشجاعة إلى الظروف الجيوبوليتيكية التي تخلق أرضاً خصبة لأعمال العنف الإرهابية الطابع؟ إلى متى ستقوم حكومات البلدان التي تقول إنها ديمقراطية ومثقّفوها المبرّزون جداً في الإعلام، بالتمادي أيضاً في خنق المناقشات الجدّية حول كل هذه الظواهر، وهم يمارسون شتّى أشكال الإرهاب الفكري؟



كذلك هو الحال بالنسبة إلى الاستعمال المفرط لكلمة «إسلام»[5]، حتى في البلدان المسلمة ذاتها. فالإسلام ليس حيزاً جغرافياً، ولا قومية؛ والحال إنه يُستعمل أكثر فأكثر كما لو كان ديناً وطنياً أو إثنياً واقعاً في مكان خاص، وهذا مخالف للواقع، إذْ إن الإسلام، مثل المسيحية أو البوذية، هو دين ذو طابع عالمي. المؤسف أننا لم نعد قادرين على القول إنه حضارة (كما لا يُقال ذلك على المسيحية أيضاً)، آخذين في الاعتبار الانحطاط التاريخي الذي أصاب منذ قرون عدّة المراكز الكبرى لما كانت عليه الحضارة الإسلامية في الماضي. أضف إلى ذلك أنّ الإسلام ليس ثقافة، لأن لغات عدّة تُحكى في البلدان التي يسودها الدِّين الإسلامي. إذاً ليس الإسلام سوى دين، استُنفر حقاً وبقوة في النزاعات الدولية في زمن الحرب الباردة؛ ويُستعمل اليوم غالباً لشرعنة الاحتجاج الاجتماعي على النظام القائم في البلدان المسلمة ذاتها (أكثر مما هو الحال داخل البلدان الغربية، حيث يستطيع الإسلام الاضطلاع بدور اجتماعي وهويّتي معاً بالنسبة

(5) لنتذكّر مثلاً صفة «القنبلة الذرية الإسلامية» المستعملة بوفرةٍ في وسائل الإعلام حول الجهود التي كانت تبذلها الباكستان للتزوّد بالسلاح النووي. فهل وردت يوماً في خاطرهم فكرة الكلام على قنبلة ذرية «مسيحية» بالنسبة إلى الترسانة النووية الغربية والروسية، أو «اليهودية» بالنسبة إلى إسرائيل، أو أيضاً «الهندوسية» بالنسبة إلى الهند؟



إلى الجاليات المسلمة القاطنة فيها، لا بالمعنى الاعتراضي بل لملء فراغ الحياة الهامشية والصعبة التي يعيشها أبناء هذه الجاليات).

لكنّما السعي إلى إيجاد أسباب الإرهاب «العابر للقوميات» المعاصر في القرآن أو في الشريعة، يبدو سورياليًا تماماً. فما هذا البحث سوى ثرثرة تحول دون استيعاب المشكلات الحقيقية، وهي دنيوية كلياً: احتلال عسكري، استيطان في فلسطين، تهميشات اجتماعية عميقة، توزيع مجحف تماماً للمداخيل والثروات في اقتصادات الرّيع النفطي، أنظمة استبدادية تُمارس الخلط بين السياسي والدِّيني (الأمرالذي يستثير أيضاً ردّة فعل سياسية-دينيّة) وأخيراً ثقل الخطاب الغربي، المغذّى إلى حدٍّ كبير بمصطلحات دينيّة منذ بضعة عقود.

وفي مواجهة قوّة المحدلة الإعلامية الغربية وما ينجم عنها من امتثالية جماهيرية، لا بدّ اليوم من المطالبة الملحة بإيقاف النقاشات الفارغة حول الإسلام، حتى لو كان هذا الأمر مجرَّدَ تمنٍّ. فيجب أنْ تُترك للشعوب التي تؤمن بالإسلام وتمارسه مهمّة النقاش في فقهه، وكذلك في تشريعاته وفي استعمال دينها في العالم الدنيوي. فلا يحقّ للمسيحيين ولا لليهود أنْ يتدخّلوا في مناقشات كهذه؛ بل على العكس، فالواقع أنَّ عدداً من الأشخاص في الغرب يزعمون أنهم خبراء في موضوع الإسلام والشبكات الإسلامية، وهذا لا



يمكن إلّا أنْ يجرّ تشنّجاً إسلامياً يشلُّ كل نقاش داخلي حول تداخل السياسي والدِّيني والقومي الذي يسود في هذا المضمار.

ينبغي في المقابل أنْ توافق المسيحية واليهودية أخيراً على الاعتراف بأن الإسلام هو دين توحيد كامل، يجب أن يُعامَل بهذه الصفة وبالاحترام نفسه الذي يحظى به التوحيدان الآخران. فوق ذلك، ألم يحن الوقت كي لا نزجّ في حوار الأديان بطريقة عشوائية النقاشات السياسية والأنتروبولوجية، وكي ندخل في نقاش حقيقي لاهوتي الطابع بين هذه الأديان الإبراهيمية الثلاثة التي تتنازع الحقيقة الإلّهية والتي أساءت دوماً الاعتراف ببعضها وتقبّل بعضها بعضاً[6]؟

أما في ما يخصّ وسائل الإعلام العربية فإن التبسيطات المفرطة أو الإدعاءات المخالفة للواقع، الواقعة تحت تأثير

---

(6) حول هذه المسألة، يمكن العودة إلى الصفحات الساطعة التي كتبها الأب اللبناني يواكيم مبارك، وهو راهب ماروني، رائد للحوار الإسلامي-المسيحي؛ لكنه رائد أيضاً في مجال المطالبة بحوار ثلاثي مع اليهودية التي أصبحت متمركزة مؤخراً في الأرض المقدّسة بشكل دولة، والمتنازعة مع الفلسطينيين والمجتمعات العربية المجاورة. أنظر: يواكيم مبارك، رجل استثنائي، نصوص جمعها وقدّم لها جورج قرم، المكتبة الشرقية، بيروت 2004، ويواكيم مبارك، في: *Youakim Moubarac*, Les Cahiers de l'âge d'homme, Genève, 2005.



شديد لمختلف أشكال الأصولية الإسلامية[7]، ينبغي أنْ تُحارَب هي أيضاً بجدّية. ومثال ذلك انتقاداتها للعلمانية التي ينظر إليها بفظاظةٍ على أنها حركة إلحادية نضالية، أوروبية بنوع خاص، وحتى مجرّد آلة حربية ضد الإسلام[8]. بموازاة ذلك، ثمة أمور كثيرة ينبغي فعلها، في وسائل إعلام البلدان العربية والمسلمة، كما في عالم الأبحاث الأكاديمية حول

---

(7) هذا يُترجم خصوصاً ببرامج دينيّة مكثفة، يجري فيها استصراح العلماء حول كل المواضيع التي يمكن تخيّلها، من الحياة الجنسية والقضايا العائلية والمشكلات الطبية أو النفسية، إلى القضايا الكبرى للسياسة الدولية؛ المثل الأنموذجي هو برنامج «الشريعة والحياة» للشيخ يوسف القرضاوي على قناة \الجزيرة الفضائية. كما أنَّ برامج كثيرة جداً تُخصَّص للجاليات المسلمة في أوروبا، وتعرِّج بلا انقطاع على سوء حال المسلمين في مختلف البلدان الأوروبية، نظراً إلى أنَّ محيطهم لا يؤمّن لهم مقومات البيئة الإسلامية التقليدية وإلى أن البلدان الأوروبية معادية «للتقاليد الإسلامية» (حجاب المرأة، صوم رمضان، إلخ).

(8) إنَّ تناول معظم وسائل الإعلام العربية لمنع ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية العامة هو مثل صارخ على الإعلام المنقوص والمغرض. فقد جرى تقديم قانون شباط/فبراير 2004 هذا كأنَّه حظر عام لارتداء الحجاب في كل الأراضي الفرنسية، من دون إيضاح الطبيعة الحقيقية للتدبير المتّخذ ومداه، ولا حتى تقديم السجالات الغنية التي دارت في فرنسا حول الموضوع، بما فيها في نطاق مداولات اللجنة المكونة برئاسة النائب الفرنسي برنار ستازي (Stasi) حيث تمّ الاستماع إلى آراء العديد من الناس من كل الفئات، بما فيها تلاميذ المدارس من المسلمين وغير المسلمين.



الإسلام، في الشرق كما في الغرب، لاسترداد ذاكرة كاملة عمّا كانت عليه الحضارة الإسلامية. وهي حضارة مارست التعددية الدِّينيّة والإثنية، والتكيّف مع الحضارات والثقافات الأخرى، مثل حضارات فارس أو الهند وثقافاتها، وحتى في إسبانيا، في مصر، في سورية والعراق ولبنان، والاتصال بالديانات الكبرى الأخرى مثل الزرادشتية والهندوسية واليهودية والمسيحية؛ كما كانت حضارة تقبّلت في داخلها بالذات، ومنذ الأصل، تنوّعاً استثنائياً لمذاهب التأويل الدِّيني. وقد بدأ العديد من الفقهاء والمسلمين، منذ الثورة الفرنسية وحملة نابوليون بونابرت على مصر، حركة إصلاح ديني[9] واسعة، أجهضتها «الصحوة الإسلامية» الناشئة في سياق الحرب الباردة.

---

(9) وهذا منذ أعمال أنور عبد الملك، الفكر السياسي العربي المعاصر (سوي، باريس، 1965 وهي جمعت نصوصاً مطوّلة لكبار المفكرين الذين صنعوا تجدّد الفكر السياسي والدِّيني) ومنذ المؤلف الشهير لألبرت حوراني، الفكر العربي في العصرالليبرالي، 1798-1939 (أوكسفورد يونيفرستي برس، لندن، 1967 [معرّب، دار النهار، بيروت]، وهناك قليل من المؤلفات (المتوافرة في لغة أوروبية) ساهمت في تجديد معرفة الحركة الإصلاحية وتجدّدها، على الرغم من الأعمال الجيّدة والوفيرة التي صدرت، خلال الأعوام الأخيرة، في العالم العربي. مع ذلك تجدر الإشارة إلى:



لا ينبغي للإسلام أنْ يستمرّ في إعطاء هذه الصورة عن نفسه كدين مُغلق وغير متسامح، كما يظهر من خلال التركيز الحصري على الأدبيات الهزيلة للحركات الأصولية الحديثة، بينما كانت المذاهب الإصلاحية، منذ عقود عدّة فقط، تسود في الإسلام المشهدَ الفكري والسياسي في المجتمعات المسلمة. فهذه الحركة الإصلاحية، البادئة منذ أكثر من 175 سنة برحلة الشيخ الأزهري المصري رفاعة الطهطاوي إلى باريس سنة 1824[10]، في نطاق نهضة عربية مرموقة، شارك فيها مسيحيون ومسلمون، وقد جرى تغييبها انطلاقاً من السبعينيات بالموجة الأصولية التي كان المذهبان السعودي والباكستاني في الإسلام من محرِّكيها الأساسيين. إن كل

= Abdou FILALI-ANSARI, *Réformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2002; Nâzik Saba YARED, *Secularism and the Arab World*, Saqi Books, London, 2002.

(10) على الرغم من اهتمام عدد قليل من المختصّين الحاليين بالإسلام، الذين لهم إنتاج وفير مركّز على الحركات الإسلاموية، بالإسلام الإصلاحي، خلافاً لتراث كبار المستشرقين الراحلين، مثل جاك بيرك (Berque) أو مكسيم رودنسون (Rodinson). المفارقة هي أن واحداً من أنصار مذهب المحافظين الجدد وضع مؤخراً كتاباً عن رفاعة الطهطاوي: Guy SORMAN, *Les Enfants de Rifaa: musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003.



أعمال هؤلاء المصلحين الكبار، المطبوعين بقيم إنسانية، والمطلعين على أعمال فلسفة الأنوار الكبرى (والمترجمين لأعمالها أحياناً)، غابت عن رفوف المكتبات، لتفسح في المجال أمام مؤلفات الأصوليين. وهكذا بُترت الأجيال العربية الشابة عن الجذور التاريخية والثقافية التي من شأنها السماح لها برؤية العالم على نحو آخر، غير مصطلحات أو حدود صراع الحضارات.

في هذا السياق يمكن تفسير تزايد شعور العداء للسامية، أو المهاترات المقذِعة لبعض وسائل الإعلام ضد «الحضارة اليهودية-المسيحية» أو «الصليبيين الجُدُد». لكن عملاً فعّالاً ضدّها يستوجب أيضاً أنْ تُبذل جهودٌ موازية في أوروبا أو في الولايات المتحدة لمكافحة كره الإسلام المستشري، الذي يُعلنه البعض إعلاناً مكشوفاً أكثر فأكثر، وذلك لكي تتجدّد الأبحاث الأكاديمية حول العالم العربي وحول الإسلام، ولوضعهما في إطار السياق الجيوبوليتيكي المعاصر المعقد ولمحاولة فهم الأسباب المتعدّدة البعد للقطيعة المأسوية مع الحقبة القريبة جداً للنهضة الإسلامية والعربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ومن جانب اليهودية، حالَ حتى الآن النفوذ الشديد للأوساط المحافظة التي تدافع دفاعاً أعمى عن كل مواقف دولة إسرائيل وتخلطها مع الدفاع عن اليهودية ذاتها، بدون



التعبير عن تعدّدية الآراء التي تميّز الفكر اليهودي ذاته[11]. لكنَّ هذه التعددية غير منظورة إلّا قليلاً، لأن الصمت يستولي على الآراء المخالفة أو يجري تقديمها بشكل منحرف، بوصفها آراء يهود تاعسي الوعي (self-hating Jews) يكرهون الذات، خصوصاً عندما تصدر عن شخصيات قوية، مثل عالم الألسنية الشهير نعوم تشومسكي (Chomsky)، المندِّد الذي لا يكلُّ بإرهاب الدولة الذي تمارسه حكومة الولايات المتحدة[12]، أو إسرائيل شاحاك (Shahak)، أستاذ الكيمياء في جامعة القدس العبرية، المتوفّى سنة 2001، النّاجي من غيتو فرصوفيا ومن معسكرات الموت، الرئيس السابق للرابطة الإسرائيلية لحقوق الإنسان وللحقوق المدنية، الذي صار ناقداً راديكالياً لممارسات دولة إسرائيل ضد الفلسطينيين[13].

---

(11) أنظر: Pascal BONIFACE, *Est-il permis de critiquer Israël?* Robert Laffont, Paris, 2003.
باسكال بونيفاس، من يجرؤ على نقد إسرائيل؟، دار الفارابي، بيروت 2004.

(12) أنظر بنحو خاص: Noam CHOMSKY, *The Fateful Triangle. The United States, Israel and the Palestinians,* South End Press, Boston, 1984; et *Deterring Democracy,* Hill and Wang, New York, 1992.

(13) أنظر بنحو خاص: Israel SHAHAK, *Jewish Fundamentalism in Israel*, Pluto Press, London, 1999.



الواقع أنَّ الامتثالية المحافِظة والأصولية الجديدة، في الإسلام كما في اليهودية، التي صارت سائدةً، إنما تستقوي بالموقف المُساير لوسائل الإعلام ولبعض الأبحاث الأكاديمية، التي تقدّم صورة جوهرانية وغير تاريخية لهذين الدينين، المقدّمين بوصفهما كلياتٍ دينيّة وثقافية وحضارية معاً؛ الأمر الذي يشجّع ظهور قوموية مغلقة من نوع جديد، مسلمة أو يهودية، يمكنها أنْ تتّخذ انعطافات فكرية عدوانية شديدة.

أحياناً تنبثق ذروة الانزلاق في القوموية الحضارية من خلال بعض تصريحات رؤساء الحكومات الأوروبية، مثل الإيطالي سيلفيو برلسكوني. ففي أثناء زيارة إلى برلين يوم 26/ 9/ 2001، غداة هجمات نيويورك وواشنطن، سمح هذا الرجل لنفسه بتقديم تقويم سلبي تماماً للعالم المسلم، ومنها قوله «جزء بقي 1400 سنة في المؤخّرة»، وتشديده على

= كما يمكننا ذِكر مواقف طائفة مهمة من الحاخامات المناهضين للصهيونية، نيتوري كارتا (حرس المدينة) (Neturei Karta)، الذي يناضل لأجل إعادة الحقوق الفلسطينية، مذكّراً بالأخلاقية اليهودية القويمة وبرفض عودة اليهود على شكل دولة وبممارسة العنف؛ يمكن إيجاد عرض لعقيدة هذه الحركة اليهودية المعادية للصهيونية على موقع الإنترنت (www.nkusa.org)؛ حول هذا الموضوع نشير إلى الكتاب القيّم لـ: Ruth BLAU, *Les Gardiens de la Cité. Histoire d'une guerre sainte*, Flammarion, Paris, 1978.



التفوّق الراسخ للحضارة الغربية. في اتجاهٍ معاكس، لم يكن ردّ رئيس الوزراء الماليزي السابق، مآثير[*] بن محمد، في خلال قمة منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقدة في كوالا لامبور في تشرين الأول/أوكتوبر 2003، أقلّ ضرراً. ففي خطاب مطوّل، يعكس شعور قسم كبير جداً من الرأي العام، المسمّى مسلماً، ندّد هذا الأخير بعدم اتحاد المسلمين في مواجهة عدوّهم؛ وذكّر بما كانت عليه عظمة الحضارة الإسلامية عندما كانت قائمةً على العلم والمعرفة، وندّد بانحطاط العالم المسلم. ومع ادعائه بأنه متمايز في تنديده بالغرب ـ حين يؤكّد أنَّ الغربيين ليسوا جميعهم مُعادين للمسلمين وأنَّ اليهود لا يؤيّدون كلهم ما يصنعه الإسرائيليون ـ، قدَّم كأنموذج للمسلمين الشعب اليهودي «الذي يفكّر»، والذي دافع عن نفسه حين رقّى بنجاح الاشتراكية والشيوعية وحقوق الإنسان والديمقراطية، «بحيث إنَّ الاستمرار في اضطهاده يبدو كشيء سيئ، لكي يتمكّن من التمتّع بحقوق مساوية للآخرين»؛ وتالياً، «لا ينبغي [للمسلمين] الاكتفاء بمحاربتهم بذرعانهم، بل بعقلهم»[14].

(*) وليس «مهاتير»، الاسم الذي يدعو للسخرية لو كان كذلك [م.م.]، ص 131.

(14) أنظر النص الكامل لهذا الخطاب على موقع الإنترنت الذي أنشأته الحكومة الماليزية لمناسبة القمة العاشرة لمنظمة المؤتمر الإسلامي (<www.bernama.com/oicsummit/>).



إن هذه البيانات وألاعيب المرايا الدِّينيّة والقوموية، أكانت من مصدر غربي أم من مصدر مسلم، هي بيانات وألاعيب خطيرة، وإن الدفاع عن رؤية علمانية ودنيوية للعالم سيسمح وحده بصدِّها.

زدْ على ذلك أنَّ من الحكمة البالغة أيضاً الكفُّ عن الاستعمال الخاطئ والملتوي لمفهوم الغرب، الذي يُستخدم كركيزة للقوموية الحضارية الحديثة لهويّة الغرب العملاقة والجامعة، التي تؤكد الولايات المتحدة أنها المدافعة عنها في مواجهة الخطر الخارجي (الممثّل طبعاً بالإرهاب وبالإسلام). وعلى قَدْر ما يبدو طبيعياً الكلام على أوروبا وحضارتها الإنسانوية التي تحاول أنْ تتزوّد بوحدة سياسية بعد تحقيق الوحدة الاقتصادية، يبدو أن مصطلح الغرب قد تخطاه الزمن، حين ننظر في أصوله الدِّينيّة (الاختلاف بين كنيسة الشرق وكنيسة الغرب) وفي شرعنته عبر النظريات العرقية (التفريق بين آريين وساميين) أو الاستعمارية (تفوُّق الحضارة الأوروبية على كل الحضارات الأخرى، تسويغاً لغزو الشعوب الأخرى واستعبادها)، أو أيضاً بمعنى أوسع لكن

= كما كان رئيس الحكومة الماليزية قد أدلى بتصريحات عنيفة، ذات طابع لاسامي، ضد الملياردير الأميركي جورج سوروس، متّهماً إياه بالمضاربة على العملة الماليزية إبّان الأزمة المالية التي هزّت البلدان الآسيوية سنة 1997.



تجاوزه الزمن، حين ننظر في نظامه [الغرب] الديمقراطي المتعارض مع النظام السوفياتي التوتاليتاري الذي زال من الوجود.

فإذا بحثنا حقاً عن عالم متعدّد القطب، لا يعود من المقبول حصر هويّة الغرب الجامعة في النظام الفكري وفي المؤسسات العسكرية. إنَّ أحكام الاتفاقية الدستورية الأوروبية الجديدة (خضعت لاقتراعات برلمانات ومواطني الاتحاد الأوروبي منذ 2005) التي تنصّ على أنَّ السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي وتعاونها مع الخارج تحدّدها التعهّدات والالتزامات، وهي «تظلّ مطابقة للالتزامات الواردة في داخل منظمة معاهدة الحلف الأطلسي» (المادة (I-41.7))، لا تسير بالطبع في هذا الاتجاه وتُنبئ بمستقبلٍ مشؤوم. وإذا اعتمدت الاتفاقية ـ وهذا ما يبدو قليل الاحتمال منذ الاستفتاء في فرنسا وفي هولندا في ربيع 2005، حيث تمّ رفض مشروع الدستور الأوروبي ـ فمن شأنها الحؤول دون تمكين أوروبا من الاضطلاع بدور المُصلِح والمهدّئ المعتدل الذي يتمنّاه أوروبيون كثيرون لكبح انحرافات الجيوبوليتكا العالمية، المرتبطة بالتوسع الإمبريالي للقوة الأميركية.



القانون الدولي، الكوسموبوليتية والتعدّدية الثقافية

□ لا بدّ أنْ يغدو القانون الدولي مجدّداً قانوناً جمهوري الطابع، بالمعنى التام للكلمة. وعلى القانون الدولي أنْ يكون واحداً للجميع، سواء في ما يوفره من حماية أو ما يُنزله من عقوبة. فلا يمكن قبول أنظمة حقوقية مختلفة، ولا التسليم بأنْ تتمنّع بعض الدول (كما هو حال إسرائيل) عن تطبيق القانون الدولي برمّته. فلا شيء يُفقد الديمقراطية صدقيّتها أكثر من التلاعب بقواعد القانون الدولي الحديث، وهي ثمار تجربة قرون عدّة. فتطبيق حقوق الإنسان بمعايير مختلفة يعزّز بكل وضوح الأنظمة الاستبدادية والقوى المضادة للديمقراطية، التي تُحسن لعبة التنديد باستعمال القانون الدولي بشكل عشوائي وانتقائي من قبل القوى الديمقراطية.

أليس أنَّ السبيل الأفضل لتوطيد القِيَم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، على الصعيد العالمي، هو في المقام الأول سبيل احترام هذه المبادئ في تسيير الشؤون الدولية؟ إنَّ عِبَر الأخلاق الديمقراطية التي تنوي بعض البلدان الغربية تلقينها للبلدان الخاضعة للتخلّف وللطغيان السياسي، تؤدي حتماً إلى دعم القوى المحلية المناوئة للديمقراطية والليبرالية. والواقع، في غالب الأحيان، أن إبرام اتفاقية اقتصادية مهمة، أو منح قاعدة عسكرية، غالباً ما تحدّ من فعالية هذه الدروس في



الأخلاقية الديمقراطية، الخالية من أي تأثير، والتي تزعج أكثر فأكثر الرأي العام في البلدان المعنية.

من جهة أخرى، كما تساءلنا عن الحكمة من إبقاء مؤسسة الحلف الأطلسي، يجب أنْ نطرح السؤال عن الحكمة من وجود التجمّع الوحيد لدول على قاعدة دينيّة في النظام الدولي، نعني منظمة المؤتمر الإسلامي (OCI)، وقد تفرَّعت منها منظمات حكومية عدّة مشتركة، تُسمَّى «إسلامية» وتعمل في مختلف المجالات[15]. لقد رأينا أنَّ هذه المنظمة الدولية وُلِدت في سياق الحرب الباردة وأنها أفادت، من خلال قنوات عدّة، في نشر الأشكال السعودية والباكستانية لإسلام أصولي الطابع ومتشدِّد. ألا ينبغي لمنظمة كهذه أنْ تُستصلح بالتدرّج وأنْ تعيد النظر في توجّهها ووظائفها؟ وإلى أي مدى يمكن أنْ تذهب «أسلمة» ترمي إلى جعل كل المعالم

---

(15) محكمة عدل دولية إسلامية، جامعة تكنولوجيا إسلامية، صندوق تكافل إسلامي، وكالة صحافة دولية إسلامية، بنك التنمية الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الغرفة الإسلامية للتجارة والصناعة، منطقة إسلامية للتبادل الحرّ. بالطبع هناك هيئات «مسيحية» ذات نمط مماثل، مثل غرفة التجارة المسيحية الدولية، الناشطة في مئة وبلدين، أو مثل Full Gospel Businessmen Fellowship International؛ ولكنّها جميعاً غير صادرة عن حكومات، بل تمارس التبشير والتعاضد بين أعضائها في وقت واحد. (أنظر: (<www.icccreg.net>) كما هناك اتحادات وجمعيات مماثلة تنتمي إلى اليهودية.



الخارجية للحياة في المجتمعات المسلمة متطابقة تماماً، وإلى محو كل الخصوصيات الوطنية والإثنية لمختلف الشعوب المسلمة؟ ألم يكن من الأفضل لو أن جهود التضامن التي بذلت على النطاق الإسلامي قد تركزت على تأمين التضامن الفعّال بين الأقطار العربية ضمن إطار الجامعة العربية من أجل اجتثاث الأميّة المتفشية ومن أجل سدّ فراغ القوة الذي يجلب التدخل الخارجي ويزيد من الخلافات بين الأقطار العربية؟

ثمة سبيل آخر يجب استكشافه للتخلّص من استغلال الدِّين أو توسيله، وفتح الطريق لعالم متسالِم، وهذا يعني الرجوع إلى التصوّر الكانطي للكوسموبوليتية، الذي يسعى الفلاسفة الجُدُد، المستاؤون من فلسفة الأنوار الإنسانوية، إلى رميه نهائياً في سلة المهملات. فتعدُّد الثقافة، كما نعلم، هو نظام خاص ببعض المجتمعات، بحسب تاريخها ورؤيتها للعالم، حيث يضطلع الأصل الإثني والخصوصية الدِّينيّة بدور مركزي، كما هو الحال في الولايات المتحدة اليوم أو كما كان في الماضي الحال في الأمبراطوريات المتعدّدة القومية مثل السلطنة العثمانية أو الأمبراطورية النمساوية-الهنغارية. هذا ليس حال أوروبا، التي كان لها تراث آخر موسوم بالثورة الفرنسية وبالتصوّر المبني على إرادة الأمة، حيث لا يمكن الأصول الإثنية والدِّينيّة للمواطنين أن تكون ذات قيمة في المجال العام أو أن تذكر في السجال السياسي.



على هذا النحو طوَّرت ثقافة أوروبا الراقية، الكوسموبوليتية، معرفة العالم وفهم تنوّعه واحترام هذا التنوّع خارج الحدود الوطنية. وكما كتب مؤرخ الفن الفرنسي لويس ريو (L. RÉAU)، العارف المرهف بالثقافة الفرنسية وسطوعها في أوروبا، «هذه الكلمة المُقْتَرضة من اليونانية، التي تعني مواطن العالم[16]، تُترجم في الحقيقة فكرةً أو بالأحرى مثالاً أعلى غالياً بنحو خاص على الموسوعيين. فهم يعتبرون الجنس البشري واحداً، مالكاً الحقوق نفسها وقادراً على الإنجازات ذاتها. فلا أهمية لاختلافات العِرق والأمّة. ليس هناك شعب مختار ولا عرق متفوِّق. أنْ تكون إنساناً قابلاً للتكيّف في كل أمّة، هوذا المثال الأعلى للفيلسوف الأصيل. إن هذه الإيديولوجيا هي التي ستلهم حملات الثورة الفرنسية، المغتذية من وهم أنَّ كل الشعوب هم أخوة، متضامنون ضد الطغاة»[17]. صحيح أنَّ هذه الثقافة لم تمنع الاستعمار والإمبريالية؛ لكنها أعطت أيضاً، منذ مؤلفات الأب الدومينيكاني الإسباني بارتولومي دو لاس كازاس (de Las

(16) انتقلت إلى الإنكليزية في صورة *Cosmopolitan* المشتقّة من فرنسية القرن السادس عشر *Cosmopolitain*. ترجمها الألمانيون حرفياً بـ *Weltburg*.

(17) Louis RÉAU, *L'Europe française au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 288.



Casas) في القرن السادس عشر[18]، تراثاً مضاداً للاستعمار سيساهم، في ما بعد، في تسريع إزالة الاستعمار.

والحال، يمكن أن تكون الكوسموبوليتية قيمة أفضل بكثير من التعددية الثقافية، ينبغي تشجيعها في أوروبا، إذ حين يأتي المهاجرون إلى أوروبا يتعيّن عليهم التقيّد باحترام قِيم المجتمعات المُضيفة وأعرافها (أما المهاجرون الذين يفضّلون مجتمعاً متعدّداً ثقافياً، فعليهم أن يذهبوا بالأولى إلى كندا أو الولايات المتحدة). ربما يتعيّن على أوروبا، من جهتها، الامتناع عن الرغبة في ممارسة سلطة أخلاقية في علاقاتها بمحيطها المتوسطي والشرقي الأوسطي، وعن الدخول في لعبة التلاعب بحقوق الإنسان، منددة بغيابها في بعض الأنظمة السياسية المعتبرة غير موالية للغرب كفاية، مغلقةً عيونها عندما يكون نظام غير ديمقراطي منحازاً كلياً لمصالح الغرب على صعيد السياسة الغربية. تبيّن التجربة أنَّ الضغوط الممارسة من الخارج، بطريقة انتقائية، يمكن أنْ تكون لها

---

(18) Bartolomé DE LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes* (1552), La Découverte/Poches, Paris, 1996;

وكذلك المجموعة المفيدة جداً من النصوص التي قدّمها: Marcel MERLE, *L'Anticolonialisme européen, de Las Casas à Marx, op. cit.*



نتيجة عكسية ويمكنها تأخير التطور نحو الديمقراطية، فتؤدِّي إلى تشدّد السلطات القائمة وتصلّبها. ولربما تكون أفضل سلطة أخلاقية هي سلطة مؤسسات أوروبية تطبِّق بحزم مبادئها المؤسِّسة على نفسها، وفي علاقاتها بالآخرين.

من جهة ثانية، يُنتظر من أوروبا اليوم بديل للعولمة على الطريقة الأميركية، كمشروع حضارة واحد. وهذا ما يعبِّر عنه جورج ستاينر (Steiner) خير تعبير: «في عالم هو اليوم طريدة أصولية قاتلة، سواء كانت من الجنوب أم من الغرب الأوسط الأميركيين، أم كانت أصولية الإسلام، تستطيع أوروبا الغربية أنْ يكون لها الامتياز المُلزِم بصياغة إنسانوية علمانية وإعلانها. فإذا استطاعت التطهّر من إرثها الخاص المظلم بمجابهة هذا الإرث بلا كلل، يمكن أوروبا مونتاني (Montaigne) وإراسم (Érasme)، أوروبا ڤولتير وعمانوئيل كانط أنْ تضطلعَ، مرة أخرى، بدور المرشد»[19]. وبعد تنديد شديد بـ «طغيان سوق الاستهلاك الجماهيري» و«تداعيات النجومية المسوَّقة» وكذلك بـ «التقدّم التصاعدي المنحى الذي يعمل مثل مسحوق الغسيل الخاص بالثقافة الإنكليزية-الأميركية وأحادية قِيم العالم وصورته التي تحملها معها هذه

(19) George STEINER, *Une certaine idée de l'Europe, op. cit.*, p. 56.



اللغة العالمية المصطنعة (الإسبرانتو esperanto) الفتّاكة» يؤكد ستاينر: «يمكن، بطرائق لا تزال صعبة الاكتناه، أنْ تُولّد أوروبا ذات يوم ثورة صناعية مضادة، مثلما أنجبت الثورة الصناعية»[20].

في سبيل فضاء للتنفس «الجمهوري» الطابع

□ إنَّ محاولة إحياء الروح الإنسانوية والعالموية التي رأست في الماضي قيام عصبة الأمم ثم قيام منظمة الأمم المتحدة، كما يسعى إلى ذلك أولئك الذين يبشّرون، مثل رئيس الوزارة الإسباني، بـ «تحالف الحضارات» أو بحوار الثقافات والديانات، توحي ضمنياً بوجود فعلي لخطر حرب الحضارات. لكن والحال، ألا ينبغي التجابُه، مباشرة أكثر، مع منظّري هذه الحرب ومع الحكومات التي تركت نفسها تنقاد إلى الخطابات التي تصدر عنها؟

بالطبع، لا بدَّ من مكافحة العنف الإرهابي التخريبي والعدمي، لكنّما الأمر لا يتعلّق بـ «حرب» مهما كانت، كما يريد أنْ يوهمنا قادة الجيش الأميركي وجيوش الدول الحليفة في البنية العسكرية للحلف الأطلسي (الذين يظلّون إلى حدٍّ

(20) *Ibid.*, pp. 57-58.



كبير أسرى مخططات «الحرب الحديثة» المضادة للتخريب، التي وضعها في سنوات 1950 المنظّرون العسكريون الفرنسيون في مواجهة الانتفاضات القومية في الهند الصينية والجزائر، المشبَّهة بالثورات الشيوعية»[21]. لأنَّ في المقابل، عند العدو، لا يوجد اليوم، على الأغلب، سوى الشبان العدميين، المستعدّين للتضحية بحياتهم كما فعل جميع الإرهابيين في كل زمان وفي كل الأماكن[22]. تعبِّر أفعالهم الفظّة، كما هو الحال كلما وقعت ظواهر مماثلة في بعض الحقبات التاريخية، عن قلق عميق، أسبابه عديدة ومعقّدة. عموماً، تُدمج العوامل الداخلية والخارجية، إذ يأتي تطوّر الجيوبوليتيكا الدولية لينضاف إلى أوضاع الاهتراء والتفكّك الاجتماعي المحلية أو إلى تحجّر الأنظمة السياسية.

لكن باستثناء حالة حكومة الطالبان في أفغانستان التي

---

(21) أنظر: Marie-Monique ROBIN, *Escadrons de la mort, l'école française, op. cit.*

(22) أنظر بنحو خاص: Mary EVANS, «For jihadist, read anarchist», *The Economist,* August 18, 2005.

في هذا المقال الحصيف في الأسبوعية الإنكليزية المحافظة يُجري الكاتب مقارنةً موثّقة بشكل جيّد بين جهاديّي اليوم وأعمال الروسيين من أتباع المذاهب الفوضوية والعبثية، ويستذكر كذلك أحداث العنف المرتكبة إبّان القرن التاسع عشر في أوروبا أو في الولايات المتحدة.



قدّمت ملاذاً لبن لادن، وهي حكومة ساندتها في الأصل وشجّعتها الولايات المتحدة وحليفتاها المسلمتان الأكيدتان، العربية السعودية والباكستان، لا توجد دولة، مسلمة أم غير مسلمة، تدعم اليوم الخلايا الإرهابية التي تبذر العنف الأعمى، سواء في البلدان المسلمة أم في البلدان الغربية. في هذا السياق، يُعتبر مفهوم حرب الحضارات أنه لا يعكس أي واقع. لذا من المهمّ العمل على أنْ يصير المشهد الجيوبوليتيكي الدولي، أخيراً، فضاءً جمهورياً بالمعنى القوي للكلمة، تُستبعد منه كل الإخراجات المسرحية الهويّتية واللجوء إلى الدِّيني.

في زمن الكفاح ضد إرهاب اليسار المتطرّف، هل تم الانكباب يوماً على أهمية النصوص الماركسية الهوى التي كانت تنتجها تلك الحركات؟ والحال، لماذا ينبغي اليوم أن نأخذ كثيراً على محمل الجدّ النصوص المزدانة بآيات قرآنية يتزيّن بها الإرهابيون الذين يضعون أنفسهم تحت راية إسلامية؟ في مكافحة العنف الإرهابي ليس المهم تحليل المعجم الإيديولوجي الدِّيني، بل تحليل القلق الاجتماعي والسياسي والوجودي الذي يعبِّر عنه العنف. فوق ذلك، وهذا ما ننساه في الأغلب، لهذه الظواهر خصائص شديدة الاختلاف، بحسب المكان والسياق الاجتماعي-السياسي: إن هجمة إرهابية في مدينة الرياض لها طبيعة مختلفة عن هجمة في تل أبيب أو ضد مستوطنين إسرائيليين، وهذه مختلفة عن



هجوم على مركز شرطة في العراق، المختلف بدوره عن هجوم أعمى في مدريد أو في لندن. إن رفض هذه الملاحظ الحسّية السليمة يعني القيام بلعبة المنظّرين لحرب عسكرية بين الحلف الأطلسي ومنظمة القاعدة، المجهولة الارتباطات والتكوين؛ ويعني المساهمة في إبقاء الأمر الواقع الحالي، الذي يُقلق البشرية قاطبةً.

وحدها نهضة الروح الجمهوري في العالم تستطيع السماح بوضع حدٍّ لأزمة الحداثة التي لا تتناهى. فكما رأينا مراراً وتكراراً، تستنكر فلسفة ما بعد الحداثة الغربية ما يسمّيه شارح ليو ستراوس «العناية الإلّهية التقدّمية»[23] وتنغلق في اختيار منحرف بين تعدّدية ثقافية رخوة وعسكراوية مجنونة، مثل العسكراوية التي تشجعها الولايات المتحدة، على ما تزعم، باسم الدفاع عن الديمقراطية والحضارة. والحال، ما تزال الحداثة بعيدةً من استنفاد قدرتها على إنتاج مجموعة قيم إنسانوية وعالموية، حتى في المجتمعات ذات ثقافة مسلمة أو غير أوروبية.

من هنا أهمية تجديد انتقاديٍ وليس استنكارياً لعصر

---

(23) Olivier SEYDEN, «Post-scriptum de 2004. Strauss et le conservatisme politique», Complément de la «Présentation» du livre de Leo STRAUSS, *La Cité et l'Homme, op. cit.*, p. 57.



الأنوار، يعاود التواصل مع التقاليد الكبرى للكوسموبوليتية والانفتاح، وذلك لوضع حدّ لانحرافات الجيوبوليتيكا العالمية وللاستغلال الفاضح للأديان التوحيدية الثلاثة الذي يهدّد في كل مكان الحريات المكتسبة الغالية جداً. كما ينبغي على أوروبا، وبالأخص على فرنسا التي طوّرت، بتاريخها المعذّب والثري، مفهوم المذهب الجمهوري، وهو مفهوم أساسي لأجل مستقبل السلام في عالم أصبح فيه منذ قرون الاختلاط بين الأقوام والأجناس سمة رئيسية، أن تتوقّف عن التشكيك المتمادي بمبادئ هذا الفكر[24].

ويذكّر كلود نيكوليه (Nicolet)، مؤرخ الفكرة الجمهورية، بالطاقة الخارقة والعالمية للتراث الجمهوري، سواء على صعيد الفلسفة السياسية أم على صعيد أشكال تدبير الحاضرة الأكثر ملاءمة. فقد كتب في هذا المضمار: «الشدّة اهتمامنا بتعميق الاختلاف بين البشر، ننسى ثقل الأمد الطويل والوحدة الضرورية للجنس البشري، وهي ليست في المكان وحده، بل في الزمان أيضاً. هذا على الأقل ما علّمني إيّاه الجمهوريون الفرنسيون، في حكمتهم التي أتخّذها حكمةً لي»[25]. كما يذكّر كلود نيكوليه بما يسمّيه «العلمانية المتوغلة

---

(24) أنظر حول هذه النقطة الكتاب الرائع لـ: Claude NICOLET, *L'Idée républicaine en France*, Gallimard, Paris, 2004.

(25) م. ن.، ص 7.



في النفس»، التي يجب أنْ «تبدأ بدحض المبادئ الجامدة (الدوغما dogme)»، والتي هي السبيل الحقيقي إلى جمهورية، عليها بدورها، ولكي تسود في الحاضرة، أنْ تتجذّر أولاً في قلب وعقل كل أحد»[26].

على هذا الأساس ينبغي أنْ نسير اليوم نحو «ميثاق علماني»[27] على الصعيد الدولي لوضع حدٍّ لخليط الحُمَم الهويّتية المتفجّر ولانهيار الأخلاقية الدولية. هذا الخليط يترجم نفسه بجيوبوليتيكا القوة التي لم تعد تحت السيطرة، ولم تعد مهذّبة ولا خاضعة لأي ضبط من قبل خطاب فلسفي يؤمن بوجود نظام سياسي مقبول من الجميع أو بمجموعة قوى متوازنة تحول دون هيمنة واحدةٍ منها على العالم، وخصوصاً على البلدان الأضعف والأكثر حرماناً. فما يصحُّ

---

(26) م. ن.، ص 518؛ يضيف الكاتب بمرارة: «والحال، عندما كنتُ قد كتبتُ هذا، هاكم اللاعقلاني الذي كان يقرع أبوابنا. عندها كان «الدِّيني» يشرع في هذه العودة القوية التي أصبحنا، منذ ذلك الحين، نعلم أنها عالمية على مستوى الكوكب، وبالطبع متكاثرة عندنا، حيث لا تطال كنائسنا التقليدية وحدها، التي لم تكن أبداً مذعنة حقاً لعلمنة الدولة والمجتمع المتدرّجة، بل تطال أيضاً الإسلام واليهودية وديانات أخرى، واثقة من نفسها، جارحة ومتطلّبة، متكاثرة ومتوالدة في النرجسية الهويّتية»، ص 518-519.

(27) أستعير هذا التعبير الجميل من: Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque*, Seuil, Paris, 1990.



على الصعيد الداخلي، حيث عرفت البلدان كيف تفصل بحكمة تمأسس الدولة عن تمأسس الدِّين، فكانت في طليعة التقدّم البشري، يصحُّ أيضاً على الصعيد الدولي. ومنذ سنوات عدّة، يعطي هذا النظام الانطباع المحزن عن حرب أهلية عالمية مقنَّعة وعن صعود منفلتٍ لأهواء يمكنها أنْ تتحوّل إلى أعمال عنف متزايدة.

ردّ الاعتبار للدولة، مصدر المواطنية

□ بالطبع، يجب أن نبقى واضحين: لقد رأينا ذلك بإسهاب في هذا الكتاب، فإن القوى التي تدّعي اليوم الوصاية على «المجتمع الدولي» تتصرّف دوماً ضد هذا الانفتاح، على الرغم من خطاباتها المنافقة. فهي تشجّع عملياً (ونظرياً) كل ما يسير في اتجاه «أمبراطورية الفوضى» كنمط لحكم العالم[28]: تفكك دول وحروب أهلية، عدم احترام السيادات السياسية، انفصالات، صعود المذهبيات والعرقيات، اللجوء إلى الدِّيني والتلاعب به. كلها عوامل لا

---

(28) أنظر: Alain JOXE, *L'Empire du chaos. Les Républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, La Découverte, Paris, 2002.

ألان جوكس، امبراطورية الفوضى، الجمهوريات في مواجهة الهيمنة الأميركية ما بعد الحرب الباردة، دار الفارابي، بيروت، 2005.



تدفع السلطات القائمة على اعتماد الليبرالية كما لا تشجّع الشعوب على محاولة إطاحتها، خوفاً من الفوضى ومن التدخل الخارجي. في هذا السياق، من غير المعقول إطلاقاً الظنُّ بأنَّ الولايات المتحدة يمكنها أنْ تربح الحرب ضد الإرهاب، وأنْ توطّد قوةً إمبريالية إدارية شبه حصرية للبشرية، فيما هي تغذّي هذا الإرهاب بالذات بمغالطات ومبالغات خطابها الفلسفي، السياسي والدِّيني، وبنشر جيوشها في كل القارات.

خلافاً لهذا الانزلاق المرعب بالنسبة إلى مستقبل البشرية، يوصي العقل بالعودة في النظام الدولي إلى روح المؤسسين الأميركيين أنفسهم، إلى إيمانهم الجازم في الفصل بين المؤسسة الدِّينيّة والدولة، وكذلك بالعودة إلى روحية الجمهوريين الخصبة للغاية الذين صنعوا عظمة فرنسا. الأمر الذي ينطوي بنحو خاص على ترك المسلك النرجسي، المنطوي على الذات، الميتافيزيقي والفلسفي الغربي الذي يُنسي أنَّ هذا الروح الجمهوري قد جرى في العالم قاطبةً، وأنَّ البلدين الأكثر سكاناً في الكوكب، الصين والهند، قد اعتنقاه، كلٌّ بحسب عبقريته الخاصة وبحسب تجاربه، إلى جانب كثير من بلدان أخرى خارج المدار المسمّى «غربياً»، حتى إنْ ظلّت بعض الأنظمة، ومنها نظام الصين، أنظمة استبدادية لا تزال تكبح الانفتاح الليبرالي والتعدّد السياسي.

على قَدْر عدم صرف نظره عن الحيطة اللازمة ضد هذه



المنزلقات الاستبدادية التي تهدّده (كما هو حال كل نظام سياسي) يبقى الروح الجمهوري هو الأفضل لبعث الحياة المدنية وتحقيق المواطنية كشرط للحرية بتجاوز المذهبيات والطائفيات وكل أنواع التعصب وفرض نظام الدين الواحد الحصري. كما ينبغي أنْ يعاد تأهيل أو استرداد الوظيفة الحيوية للدولة، بوصفها مصدراً لهذه المواطنية وركيزةً للمجتمع المدني ذاته، بينما يجري استنكارها في كل مكان، وتبذل الجماعات الضاغطة من كل الأصناف قصاراها لاستعبادها، حين لا يمكنها تفكيكها. ففي كل مكان تُستخدم نظريات العولمة الاقتصادية وفوائدها لإضفاء الشرعية الإيديولوجية على هذا التفكيك لوظائف الدولة، لمصلحة جماعات اقتصادية ضاغطة مرتبطة بعالم السياسة ووسائل الإعلام.

إنَّ كل الخطابات الجميلة التي تُلقيها اليوم البيروقراطيات الدولية الكبرى، مثل منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OCDE) ومنظمة الأمم المتحدة، والاتحاد الأوروبي أو البنك الدولي، حول أهمية المجتمع المدني، وضرورة إرساء «الحكم الصالح» و«الشفافية»، لن تحلّ أبداً محل قوة بعض مواد إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أنتجته فرنسا الثورية والذي دار حول العالم، مُبدعاً المفهوم الحديث للمواطنية. هذه الأخيرة، مهما يقُلْ عنها التقليديون الجُدد مثل ليو ستراوس أو فرانسوا فوريه (وورثتهم المعاصرين)،



هي أغنى وأكثر إبداعاً وشمولاً من المفهوم اليوناني القديم للمواطنية، التي كانت مخصّصة لأفراد القبيلة الأصليين، القبيلة المتحضِّرة في حاضرة وكان يُستبعد منها كل الوافدين الجُدد (الملقّبين دخلاء ولاجئين)، هذا مع التذكير بانتشار نظام الرِّقّ. لذا فإن الفكر التقليدي الجديد، المُبجّل في بداية القرن هذه، يريد ابتداع كل هذه المصطلحات الجديدة الجوفاء، للحلول مكان المفاهيم الكبرى التي أنتجها الفكر الجمهوري. إنَّ هذا المشروع لكان مثيراً للضحك، لو لم يكن قد قادنا إلى حالة حرب دائمة بين حضارات وثقافات وديانات. فهو يرمي، في الواقع، إلى جعلنا ننسى أعمال العنف الهائلة التي أثارتها الديانات المنزَّلة، طيلة قرون، في ما بينها وفي داخلها، ويريد إيهامنا بأنَّ من المأمول اليوم، نظراً إلى ما أدّى إليه الفكر المُسمَّى «تقدمياً» من اضطراب وعنف، الرجوع إلى الشريعة الإلّهية أو إلى المواطنية على طريقة النظام اليوناني القديم.

كل هذا كان يمكنه أنْ يكون مجرّد مسرحية هزلية سيّئة، لو لم يكن الظرف الحاضر بمثل هذه الخطورة. لذا يمكن، اليوم أكثر من أي وقت مضى، اعتبار أنَّ من واجب الجمهوريين في كل أنحاء العالم الكفّ عن الشعور بأنهم في موقع الدفاع. فعلى جميع الذين يؤمنون بضرورة استرداد مجالات عامة ذات طابع جمهوري، وطنية/قومية وكذلك دولية، أنْ يتحركوا للمطالبة بإقامتها، سواء أكانوا أوروبيين،



أميركيين، صينيين، هنوداً أم مصريين، مسيحيين، يهوداً، مسلمين، بوذيين، كونفوشيين، هندوسيين، شيعة أم سنّة، كاثوليك أم بروتستانت، من أتباع المذهب التاوي في الصين أم المذهب الشنتوي في اليابان.

بهذه الروحية يتوجّب على كثير من البلدان المسلمة التي تستبعد الأحزاب الإسلاموية من اللعبة السياسية المحلية أنْ تتقبّلها حين يستبعد برنامجها وممارستها أيّ نوع من اللجوء إلى العنف، وحين تتقبل تلك الأحزاب التعددية الديمقراطية. ففي نهاية التحليل ـ ولو بشكل غير مباشر ـ كان للحركات الدِّينيّة المتطرفة في أوروبا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، تداعيات إيجابية من ناحية فتح مجال للحرية وقبول التعددية. أكثر من ذلك، إنّ صلابة مؤسسات المذهب الجمهوري العلماني الطابع كما في تركيا، مع أنه موضوع انتقاد شديد، هي التي سمحت اليوم لحزب سياسي يتبنّى قيماً إسلامية بإحراز أكثرية واضحة في الانتخابات وبتمكّنه من الحكم سلمياً. ربما آن الأوان، حتى في المجتمعات المسلمة ذاتها، لكي تُقام الصلة بين تنمية الروح الجمهوري العلماني وإمكان قبول الأحزاب التي تعتنق قيماً دينيّة وإدماجها في النظام السياسي؛ وكما سبق أنْ ذكرنا، ينبغي أيضاً في المجتمعات المسلمة التي تحارب أنظمتها فكرة العلمانية والمفكرين العلمانيين بشراسة، إفساح المجال أمام العلمانية والكفُّ عن اضطهاد المثقفين الذين يعتنقونها.



من الواضح أنَّ دور وسائل الإعلام أساسي في كل البلدان لتشجيع التجدد الديمقراطي، الأمر الذي يستلزم ابتكار آليات سليمة تؤمن بانضباط التوازنات السياسية وتطبيق أخلاقيات مقبولة من الجميع في كل ما يتعلق بالشأن العام. ذلك أن وسائل الإعلام المهيمنة، بعدما وقعت في الحالة المبتذلة والغثّة كما هو معروف، لم تعد اليوم، ما عدا بعض الاستثناءات النادرة، سوى ملحقات بالجماعات الضاغطة الاقتصادية، الإثنية أو الدِّينيّة. إنَّ ديمقراطية جديرة بهذا الاسم هي تلك التي توزّع أوقات الكلام توزيعاً عادلاً بين الآراء المختلفة والتي لا تخلط الخصوصيات الإثنية والدِّينيّة بكل أشباه النظريات الجديدة الفلسفية-السياسية السخيفة. فلا يمكن الديمقراطية أنْ تكون هذا المسرح الإعلامي-السياسي الرديء، المرتبط بالجماعات المالية التي تزدهر في نظام العولمة الجديد، بدون أي أفق آخر سوى الانفعال الذي تُثيره كارثةٌ أو نتيجة آخر استطلاع حول شعبية حاكم ما.

لا يمكن الديمقراطية أنْ تكون مجالاً مغلقاً ونرجسي الطابع، ولا استنفاراً حربياً متواصلاً. فهي لا يمكنها أن تكون إلّا هذا السعي الدؤوب والرشيد إلى المصلحة العامة، وهذا ما عمل من أجله الروح الجمهوري الحديث ومن قبله الإنسانوية ثم عصر الأنوار. ولن نستطيع الحوار الجدّي حول مشكلات العالم الحقيقية، وهي كلها دنيوية، وإعادة مشكلات الإنسان الوجودية إلى المجال الخاص، سواء تعلّق الأمر



بإيمانه الدِّيني أم بجذوره الإثنية و«أماكن ذاكرته» الشخصية، إلّا انطلاقاً من مشروع جمهوري مشترك. لكن البحث عن المصلحة العامة في العالم المُتعولِم والمترابط اليوم لا يمكنه أن يبقى كما ظهر في الفلسفة الحديثة ونقدها من قبل عدد من الفلاسفة الأوروبيين من نيتشه إلى ليو ستراوس في عالم الثقافة الأوروبية المُغلق بمختلف تلاوينها، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية أو الأنكلو-سكسونية.

«إعادة تأسيس» للعالم؟

□ آن الأوان إذاً لفتح فضاءات تهوية، للخروج من الأنموذج النمطي التوراتي القديم، الدِّيني أو المعلمن، ومن الأنموذج اليوناني الذي أثار اعجاباً كبيراً، أو من الإشكاليات العقيمة التي طرحها نيتشه وهيدغر وليو ستراوس. فهذه النماذج العقيمة للحداثة وللحداثة المضادة ساهمت في اصطناع مشاريع القوة الأشدّ جنوناً، بدون أن تتمكّن من حل أقل التناقضات بين التقليديين المحافظين والتقدّميين، وهي المسؤولة عن إطلاق عنف شبه دائم، منذ الحروب الدِّينيّة.

توشك العولمة الاقتصادية اليوم على تفكيك أسس البيئة الاجتماعية-الاقتصادية لمليارات الفلاحين في العالم، خصوصاً في آسيا وأفريقيا، وتضع على المشرحة مجدّداً الاستقرار الاجتماعي-الاقتصادي للبلدان الأوروبية الأكثر



تقدّماً. فالخرافات الأصولية والسلفية والعدمية تجد في هذا السياق تربةً خصبة لذيوع المخاوف المتعلقة بإمكان حصول كوارث تنذر بنهاية البشرية، وهي مخاوف كانت وراء أعمال العنف الرهيبة في القرون الغابرة، المدعوّة على هذا النحو إلى تكرارها في أيامنا. إنَّ انبعاث شتّى أنواع الإرهاب والتلاعب الجيوبوليتيكيين والإيديولوجيَّي الطابع التي كانت موضوعاً لها، لا تشكّل سوى أحد أنواع التعبير عن هذا السياق من التفكيك العام الذي يشجِّع أيضاً التوسع الذي لا يُقاوم للقوة الأميركية وحماسة منظّريها المشجعين لتوسع نظام القوة الخاصة للولايات المتحدة.

للخروج إذاً من الخرافات، لا مناص من إعادة النظر في مسلماتنا والدخول في ما يسمّيه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماز «المنطق الإتصالي»، أي استبدال «أنموذج معرفة الأغراض بأنموذج التفاهم بين كائنات قادرةٍ على الكلام والفعل»[29]. و«يبقى، كما يوضح هابرماز، أنَّ ''السلطة'' التاريخية المتعالية ـ الثابتة الوحيدة في أعالي وأسافل الخطابات المَسُودَة تارة، السائدة تارة ـ تتراءى في نهاية المطاف أنَّها ليست سوى معادل لما كانت عليه ''الحياة'' في الماضي في نظر الفلاسفة أصحاب المذهب ''الحياتي''

(29) Jürgen HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 350.



(vitalistes). إذاً من الضروري، لكي يرتسم أخيراً حل مضمون، ليس مجرّد ألّا نعاود الافتراض المُسبق - مع شيء من العاطفية - بأننا نحن متشرّدو الميتافيزيقيا، بل أنْ نفهم أيضاً أنَّ التذبذبات المحمومة بين منظور متعالٍ ومن طبيعة مطلقة ومنظور مبني حصرياً على التجربة الحسيّة (empirique)، بين تأمل ذاتي جذري وبين وجود أبدية تترك للتفكير مجالاً بين إنتاجية نوع يُنتج نفسه بنفسه، وأصيل يفوق كل إنتاج، وأنَّ لعبة اقتناء هذه الأوضاع المزدوجة الطابع ليست إذاً سوى ما كانت عليه، نعني عارض إنهاك. وما هو مُنهَك، مُستَنفد، هو أنموذج فلسفة الوعي. ولئن كان الأمر هكذا، فإن الانتقال إلى أنموذج التفاهم المتبادل لا بدّ أن يزيل أعراض الإنهاك»[30].

كما أنَّ المهمة الملحّة التي تستدعينا هي التخلّص فعلاً من هذه الأنانية النرجسية المركزة على الذات والمنافقة التي تسود في الأنظمة السياسية القومية وكذلك في النظام الدولي، لكي نجد بالإجماع معايير سليمة لسلوك دولي، وأيضاً لترميم هيبة الدول ووظيفتها. إن التبادل الحرّ المنفلت من عقاله، والعداء لكل تدخل منظِّم للاختلالات الاجتماعية والاقتصادية أو المالية، القومية أو الدولية، هما وصفات حقيقية كي تقع

(30) *Ibid.*, pp. 350-351.



الكارثة. فلا يمكن أن يظلّ تحديد قائمة القضايا الفكرية والاقتصادية للعالم حكراً على بعض المثقفين الإعلاميين الأميركيين أو الأوروبيين أو السياسيين والموظفين الكبار في اجتماعات مجموعة الثمانية (G8) والبنك وصندوق النقد الدوليين، التي تُثير كل عام التظاهرات نفسها للمعادين للعولمة والانتشار ذاته لقوى الأمن، من دون أن يتغيّر شيء جوهري.

فلا يمكن الاستمرار بتجاهل البرازيل، الهند، الصين، المكسيك وسواها من البلدان العديدة؛ ولا يجوز أن يبقى مصير فلسطين هذه المأساة الدائمة؛ ولا بدّ من جلاء المحتلين الأميركيين والبريطانيين عن العراق؛ وإذا لزم إتمام لائحة أماكن الذاكرة، فمن الملحّ وضع اللائحة التي تتعلّق بالآلام التي تسبَّب بها الاستعمار والرقّ وحروب تصفية الاستعمار[31].

---

(31) هذا ما رُفِض مجدّداً سنة 2001، في أثناء المؤتمر العالمي حول العنصرية المنعقد في مدينة دوربان (Durban) في جنوب أفريقيا (حيث انسحب الوفدان الأميركي والإسرائيلي احتجاجاً على هذه الطلبات والطلبات الفلسطينية). وفي هذا الخصوص لا بدّ من ذكر القانون الفرنسي الصادر بتاريخ 23/ 2/ 2005 الذي ينصّ على «الاعتراف بما قامت به الأمة وبما قدمت من مساهمة وطنية لمصلحة الفرنسيين المستعادين إلى وطنهم» (أي بشكل خاص المستوطنين في الجزائر، الذين غادروها بعد أن نال هذا البلد استقلاله عام 1962)،



من البيِّن أنَّ هذا كلّه يضع مجدّداً على المشرحة تطوّر العالم المُقلق، وهذا بالطبع لن يحصل في القريب العاجل، ما دمنا أمام اتجاه تاريخي ثقيل الوطأة، لا يلوح في الأفق ما يمكن أن يتغلب عليه. ومع ذلك يجب على الأقل أنْ نحدِّد بدقّة آلام العالم والوجه الآخر للديكورات التي تحيط بنا، وهذا ما حاولنا القيام به في هذا المؤلَّف. إنَّ العمل على تغيير الوضع الراهن للعالم يفترض الخروج من القضايا الفكرية كما هي مطروحة اليوم، ومن النماذج الفلسفية الكبرى لمذهب المحافظين الجدد الظافر، الذي يُلبِّس ويُشرعن الاختلالات الاجتماعية والثقافية الناجمة عن الأزمة المتعدّدة الشكل التي تُصيب المجتمعات التوحيدية بنحو أخصّ. إنَّ «إعادة تأسيس» للعالم، بالمعنى الذي قد تعطيه حنة آرندت لهذا المصطلح، هي بالطبع عمل طويل النفس، يمكن أنْ يتميز مستقبلاً بمزيد من الانقلابات والاضطرابات الاجتماعية السياسية والعسكرية الطابع.

إنَّ إعادة تأسيس كهذه تستلزم مصالحة الأفكار التقليدية والتقدّمية، في الغرب كما في خارج الغرب، في حوارٍ من شأنه إخراج التقليديين، المضادين للحداثة وما بعدها، من

= والذي يطلب في مادته الرابعة أن «تعترف البرامج المدرسية خصوصاً بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي ما وراء البحار، سيما في شمال أفريقيا».



هواجسهم بالنماذج القديمة ما قبل الثورية، وإخراجهم من نماذجهم الشاذّة ومن رغبتهم الاستبدادية في استعراض القوة واستعمالها. حوار من شأنه ألّا يضع موضعَ اتهام دائم، وبمختلف تقنيات الإرهاب الفكري، أنصار المذهب الجمهوري الذين تظلّ مصدراً لإلهامهم فكرة التقدّم والإنسانوية والبحث عن معايير وقِيم عالمية لضمان سلام العالم. ولكي يكون هذا الحوار مثمراً، عليه الخروج من الدائرة المقفلة للسياسيين والمفكّرين الغربيين والانفتاح الكلّي أمام المنظومات الفكرية الكبرى خارج الغرب، فهي نفسها، في الأغلب، في أزمة منذ لامستها رياح الثقافة والصناعة الأوروبيتين. ففي حوارٍ كهذا يمكن المشكلات غير القابلة للحل حتى اليوم، مشكلات اللاسامية الغربية، ووضع دولة إسرائيل والفلسطينيين الذين لا يزالون بلا دولة، والأصوليين البروتستانت الأميركيين والإسلامويين من العرب وغير العرب، أنْ تجد حلولاً رشيدة وتوافقية الطابع.

ففي عالم مُتعولم، حيث بقي صعباً التلاقي بين «غرب» و«شرق» منذ أربعة قرون، تكون أزمة الشرعية شمولية، ولذا تصبح الحاجة إلى إعادة التأسيس هي بدورها شمولية؛ ذلك أن الأزمة لا تنخرُ النظام الداخلي للمجتمعات فحسب، بل تنخر أيضاً النظام الدولي الذي يرتكز أكثر فأكثر، نظراً إلى هذه الواقعة، على الانتشار الإمبريالي الأميركي، خصوصاً وأنَّ أعمال المقاومة المباشرة أو المخفية لهذا الانتشار تثير ـ



وهذه هي المفارقة ـ مزيداً من العولمة ومن التدخلية الأميركية أيضاً، ومن الإذعان الفكري والسياسي شبه الكامل للأمم المتحدة تجاه الولايات المتحدة.

لا يوشك العالم على الخروج من هذه الحلقة المُفرغَة. لكننا نستطيع على الأقل العمل على استيعاء (من «وعي») الرّهانات الدنيوية والوضعية في هذا الوضع. فقط بهذا الاستيعاء يمكننا أنْ نجابه في آنٍ معاً العولمة الاقتصادية المدمّرة، التي تدّعي أطروحة حرب الحضارات تبريرها، والإرهاب الذي يُرجِّع صداها. ■



لائحة المراجع

ABDEL MALEK Anouar, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, Paris, 1976.

ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996.

ANDERSON Perry, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, Seuil, Paris, 2005.

ARENDT Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963 (traduction française: *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1966).

–, *Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1951.

–, *La Crise de la culture*, Gallimard, 1972; édition originale anglaise: 1954.

–, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963 (traduction française: *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967).

ANTONIUS George, *The Arab Awakening*, Capricorn Books, New York, 1965.



أنطونيوس، جورج، يقظة العرب، بيروت، دار العلم للملايين.

AUGUSTIN (Saint), *La Cité de Dieu*, trois volumes, Seuil, Paris, 1994.

BAER Robert, *See no Evil. The True Story of a Ground Soldier in the CIA's War on Terrorism*, Crown Publishers, New York, 2002.

–, *Sleeping with the Devil. How Washington Sold our Soul for Saudi Crude*, Crown Publishers, New York, 2003.

BAUBÉROT Jean, *Vers un nouveau pacte laïque*, Seuil, Paris, 1990.

BAUBÉROT Jean et MATHIEU Séverine, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*, Seuil, coll. Points Histoire, Paris, 2002.

BAYLIN Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, The Belknap Press of the Harvard University Press, 1992.

BESANÇON Alain, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1977.

BLAU Ruth, *Les Gardiens de la Cité. Histoire d'une guerre sainte*, Flammarion, Paris, 1978.

BLONDIN Denis, *Les Deux Espèces humaines. Autopsie du racisme ordinaire*, L'Harmattan, Paris, 1975.

BLUMENBERG Hans, *La Légitimité des Temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999.

BOFF Leonardo, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Cerf, Paris, 1987.



BONALD Louis de, *Théorie du pouvoir politique et religieux démontrée par le raisonnement et par l'Histoire*, 10/18, Paris, 1965.

BONIFACE Pascal, *Est-il permis de critiquer Israël?*, Robert Laffont, Paris, 2003.

باسكال بونيفاس، من يجرؤ على نقد إسرائيل؟ دار الفارابي، بيروت، 2004.

BRAGUE Rémi, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.

BRELICH Angelo, *Histoire des religions*, Gallimard, coll. La Pléiade, 3 vol., Paris, 1970.

CAHUET André, *La Question d'Orient dans l'histoire contemporaine, 1821-1905*, Dujarric et Cie, Paris, 1905.

CARTER Jimmy, *The Blood of Abraham. Insights to the Middle East*, Houghtin Mifflin Company, Boston, 1985.

CHAUNU Pierre, *Le Temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975.

CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, Paris, 1991.

CHERFILS Christian, *Bonaparte et l'islam d'après les documents français et arabes*, A. Pedone éditeur, Paris, 1914.

CHOMSKY Noam, *Deterring Democracy*, Hill and Wang, New York, 1992.



CITRON Suzanne, *Le Mythe national. L'histoire de France en question*, Éditions ouvrières, Paris, 1987.

CLARKE Richard A., *Against All Ennemies. Inside America's War on Terror*, Free Press, New York, 2004.

COMPAGNON Antoine, *Les Antimodernes: De Joseph de Maistre à Roland Barthes,* Gallimard, Paris, 2005.

COOLEY John K., *Unholy Wars. Afghanistan, American and International Terrorism*, Puto Press, London, 2000.

CORM Georges, *Histoire du pluralisme religieux dans le Bassin méditerranéen*, Paul Geuthner, Paris, 1998.

–, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2005*, Gallimard, Paris, 2005 (paru en première édition à La Découverte en 1983).

انفجار المشرق العربي (1956-2006)، بيروت، دار الفارابي، 2006.

–, *Youakim Moubarac. Un homme d'exception*, La Librairie orientale, Beyrouth, 2004.

COURTOIS Stéphane et *alii, Le Livre noir du communisme*, Robert Laffont, Paris, 1997.

CRAPANZANO Vincent, *Liberalism in America. From the Pulpit to the Bench*, The New Press, New York, 2000.

CROUZET Denis, *Les Guerriers de Dieu. La Violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-1610*, 2 vol., Champ Vallon, Seyssel, 1990.

DELUMEAU Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Paris, 1965.



DIEKHOFF Alain, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris, 1993.

DOSSE François, *L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, La Découverte, Paris, 1987.

–, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003.

DURAND Gilbert, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Albin Michel, Paris, 1996.

ELIADE Mircea, *La Nostalgie des origines*, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris, 1971.

ميرسيا إلْياد، الحنين إلى الأصول، بيروت، المركز الثقافي العربي.

EVOLA Julien, *Orient et Occident*, Arche, Milano, 1982.

FATTAL Antoine, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958.

FILALI-ANSARI Abdou, *Réformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2002.

FINKELSTEIN Norman, *L'Industrie de l'Holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*, La Fabrique, Paris, 2001.

FLASCH Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris, 1992.

FLORI Jean, *La Première Croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Complexe, Bruxelles, 1992.

FOUCAULT Michel, *Philosophie. Anthropologie*, Gallimard, Paris, 2004.



FUKUYAMA Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1995.

Furet François et Nolte Ernst, *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978.

–, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e^ siècle*, Laffont, Paris, 1995.

FUSTEL DE COULANGES Numa-Denys, *La Cité antique*, Librairie L. Hachette et Cie, Paris, 1866.

GALLOUX Michel, *Finance islamique et pouvoir politique. Le cas de l'Égypte*, PUF, Paris, 1997.

GARRISSON Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, Paris, 1985.

GAYRAUD Jean-François et SÉNAT David, *Le Terrorisme*, PUF, Paris, 2002.

GEIFMAN Anna, *Thou Shall Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

GELLNER Ernst, *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1989.

GHANDOUR Abdel-Rahman, *Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques*, Flammarion, Paris, 2002.

GIRARDET Raoul, *L'Idée coloniale en France*, La Table ronde, Paris, 1972.

GUENIFFEY Patrick, *La Politique de la Terreur. Essai sur*



la violence révolutionnaire 1789-1794, Gallimard, Paris, 2000.

GUÉNON René, *La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1946.

–, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Guy Trédaniel, Paris, 1997.

HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.

HARDY Deborah, *Land and Freedom. The Origins of Russian terrorism, 1876-1879*, Greenwood Press, New York, 1987.

HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris, 2004.

HEGEL Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, 10/18, Paris, 1955.

–, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1954.

HENRY Clement M. et WILSON Rodney (dir.), *The Politics of Islamic Finance*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

HERNANDEZ Miguel Cruz, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Desjonquères, Paris, 2005.

HERZL Theodor, *L'État des Juifs*, traduction de Claude Klein, La Découverte, Paris, (1896) 2003.

HILBERG Raul, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988 (édition de poche: Gallimard, coll. Folio/Histoire, Paris, 1991, 2 vol.).



–, *La Politique de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1996.

HILL Christopher, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin Books, London, 1974.

HOBSBAWM Eric, *Nations and Nationalism since 1870. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

–, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, Complexe, Bruxelles, 1999.

HOWARD Michel, *La Guerre dans l'histoire de l'Occident*, Fayard, Paris, 1998.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford University Press, 1967.

حوراني، البرت، \الفكر \العربي في \العصر \الحديث.

HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997.

ISMAÏL Adel, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, tome 4, *Redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861)*, Beyrouth, 1958.

JOHANNET René, *Le Principe des nationalités*, Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1923.

JOUANNA Arlette, BOUCHER Jacqueline, BILOGHI Dominique, LETHIEC Guy, *Histoire et Dictionnaire des guerres de religion*, Robert Laffont, Paris, 1998.

JOXE Alain, *L'Empire du chaos. Les Républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, La Découverte, Paris, 2002.



جوكس ألان، امبراطورية الفوضى، الجمهوريات في مواجهة الهيمنة الأميركية ما بعد الحرب الباردة، دار الفارابي، بيروت، 2005.

KAGAN Robert, *La Puissance et la Faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Plon, Paris, 2003.

KANT Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1990.

KAPLAN Robert D., *La Stratégie du guerrier. De l'éthique païenne à l'art de gouverner*, Bayard, Paris, 2003.

KEPEL Gilles, *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, Paris, 1987.

–, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1992.

KOLARZ Walker, *La Russie et ses colonies*, Fasquelle, Paris, 1954.

KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1990.

LACAN Jacques, *Le Triomphe de la religion*, Seuil, Paris, 2005.

LAOUST Henri, *Les Schismes dans l'islam*, Payot, Paris, 1965.

–, Pluralismes dans l'islam, *Revue d'études islamiques*, hors série n° 15, Geuthner, Paris, 1983.

LAS CASAS Bartolomé de, *Très brève relation de la destruction des Indes (1552)*, La Découverte/Poches, Paris, 1996.



LAURENS Henry, *Le Royaume impossible. La France et la genèse du monde arabe*, Armand Colin, Paris, 1990.

LE GOFF Jacques, *Histoire et Mémoire*, PUF, Paris, 1968.

–, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Seuil, Paris, 2003.

LEA Henry Charles, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Robert Laffont, Paris, 2004.

LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris, 1994.

LECOURT Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, Paris, 1988.

LEGENDRE Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et une nuits, Paris, 2004.

LÉGER François, *Les Influences occidentales dans la révolution de l'Orient. Inde-Malaisie-Chine, 1850-1950*, 2 vol., Plon, Paris, 1955.

LIEVEN Anatol, *Le Nouveau Nationalisme américain*, J.-C. Lattès, Paris, 2004.

LUTHER Martin, *Les Grands Écrits réformateurs*, Flammarion, Paris, 1992.

MARTIN Vanessa, *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*, I.B. Tauris, London, 1989.

MAYER Arno, *La «Solution finale» dans l'histoire*, La Découverte, Paris, 1990.

MERLE Marcel (dir.), *L'Anticolonialisme européen de Las Casas à Marx*, Armand Colin, collection U, Paris, 1969.

MICHELET Jules, *Histoire de la Révolution française*, 2 vol., Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris, 1979.



MIQUEL Pierre, *Les Guerres de religion*, Fayard, Paris, 1980.

MOLNAR Thomas, *La Contre-Révolution*, 10/18, Paris, 1972.

MOREAU Jean-Paul, *Disputes et conflits du christianisme. Dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, L'Harmattan, Paris, 2005.

NEMO Philippe, *Qu'est-ce que l'Occident?*, PUF, Paris, 2004.

NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1994.

NIPPERDEY Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Gallimard, Paris, 1992.

NOLTE Ernst, *Les Mouvements fascistes, l'Europe de 1919 à 1945*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

–, *La Guerre civile européenne 1917-1945. National-socialisme et bolchevisme*, Syrtes, Paris, 2000.

–, *Les Fondements historiques du national-socialisme*, Le Rocher, Monaco, 2004.

NORRIS Pippa et IINGLEHART Ronald, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, 2004.

OLENDER Maurice, *Les Langues du paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Seuil, Paris, 1989.

PANNIKAR Kavalam Madhava, *L'Asie et la domination occidentale*, Seuil, Paris, 1956.



PARIGI Stéphanie, *Des Banques islamiques. Argent et religion*, Ramsay, Paris, 1989.

PARKER Geoffrey, *La Guerre de Trente Ans*, Aubier, Paris, 1987.

PIRENNE Jacques, *Les Grands Courants de l'histoire universelle*, tome 2, *De l'expansion musulmane aux traités de Westphalie*, La Baconnière, Neuchâtel, 1959.

POPPER Karl, *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 vol., Seuil, Paris, 1971.

POUSSOU Jean-Pierre, *Cromwell, la révolution d'Angleterre et la guerre civile*, PUF, Paris, 1993.

QUINET Edgar, *Le Christianisme et la Révolution française*, Fayard, Paris, 1984.

RABKIN Yakov M., *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2004.

RÉAU Louis, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1951.

RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Presses Pocket, Paris, 1992.

RICŒUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.

ROBIN Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'école française*, La Découverte, Paris, 2004.

ROSTOW Walter, *Les Étapes de la croissance économique*, Seuil, Paris, 1961.



ROUCAUTE Yves, *Le Néoconservatisme est un humanisme*, PUF, Paris, 2005.

ROUVILLOIS Frédéric, *L'Invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Kimé, Paris, 1996.

ROY Olivier, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2004.

RUBENSTEIN Richard E., *Le Jour où Jésus devint Dieu. L'«affaire Arius» ou la grande querelle sur la divinité du Christ au dernier siècle de l'Empire romain*, La Découverte, Paris, 2001.

RUTHVEN Malise, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford University Press, 2004.

SALLMANN Jean-Michel, *Géopolitique du XVI^e siècle. 1490-1618*, Seuil, Paris, 2003.

SANTAMARIA Yves et WACHE Brigitte, *Du printemps des peuples à la Société des Nations. Nations, nationalités et nationalismes en Europe, 1850-1920*, La Découverte, Paris, 1996.

SCHAMA Simon, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Knopf, New York, 1989.

SHAHAK Israel et MEZVINSKY Norton, *Jewish Fundamentalism in Israel*, Pluto Press, London, 1999.

SIEFFERT Denis, *Israël-Palestine, une passion française*, La Découverte, Paris, 2004.

SIGAUD Pierre-Marie, *René Guénon*, Les Dossiers H, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1984.



SKOCPOL Tedda, *État et révolutions sociales. La révolution en France, en Russie et en Chine*, Fayard, Paris, 1985.

SLAVIN Morris, *The Left and the French Revolution*, Humanities Press, New Jersey, 1995.

SOLÉ Robert, *Le Défi terroriste. Leçons italiennes à l'usage de l'Europe*, Seuil, Paris, 1979.

SORMAN Guy, *Les Enfants de Rifaa: musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003.

STEINER George, *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, Arles, 2005.

STERNHELL Zeev, *Les anti-Lumières: Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006.

STONE Lawrence, *The Causes of the English Revolution 1529-1642*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972.

STONOR SAUNDERS Frances, *Qui mène la danse? La CIA et la guerre froide intellectuelle*, Denoël, Paris, 2003.

STRAKA Gerald M. (dir.), *The Revolution of 1688 and the Birth of the English Political Nation*, D.C. Heath and Company, Lexington, 1973.

STRAUSS Leo, *Droit naturel et Histoire*, Flammarion, Paris, 1986.

–, *Nihilisme et politique*, Rivages, Paris, 2001.

–, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964 (traduction française, *La Cité et l'Homme*, Le Livre de poche, Paris, 2005).

TANGUAY Daniel, *Leo Strauss, Une biographie intellectuelle*, Le Livre de poche, Paris, 2003.

TESTAS Guy et Jean, *L'Inquisition*, PUF, Paris, 1966.



THIESSE Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe, XVIII^e^-XX^e^ siècle*, Seuil, Paris, 1999.

VANKLEY Dale, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Seuil, Paris, 2002.

WALTER Gérard, *La Révolution anglaise. L'exécution de Charles I^er^ et l'ascension de Cromwell*, Marabout, Paris, 1982.

WARDE Ibrahim, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

WEIL Georges, *L'Europe du XIX^e^ siècle et l'idée de nationalité*, Albin Michel, Paris, 1938.

WEIZMAN Chaïm, *Naissance d'Israël*, Gallimard, Paris, 1957.

WENTZ Richard E., *American Religious Traditions. The Shaping of Religion in the United States*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

WINOCK Michel (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Seuil, Paris, 1994.

YARED Nazik Saba, *Secularism and the Arab World*, Saqi Books, London, 2002.

YE'OR Bat, *Chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude: VII^e^-XX^e^ siècle*, Cerf, Paris, 1991.

ZEGHAL Malika, *Les Islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, La Découverte, Paris, 2005.

ZERTAL Idith, *La Nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La Découverte, Paris, 2004.




مكتبة
التنوير

... آمل أن يجد القارئ العربي ما يفيده من معلومات حول ما يسمّى بظاهرة «عودة الدين»، المنتشرة في كل المجتمعات التي تعتنق إحدى الديانات الثلاث التوحيدية. صحيح انني تعمقت أكثر في تخبّط المجتمعات المسيحية بهذه الظاهرة، وذلك من منظور التاريخ الطويل، عائداً إلى محاكم التفتيش للكنيسة في القرون الوسطى الأوروبية والحروب الدينية الشعواء بين البروتستانت والكاثوليك في ما سمّي، بالرغم من ذلك، «عصر النهضة» في أوروبا. وأعتقد، بعد المراجعة التاريخية الدقيقة التي يحتوي عليها هذا المؤلَّف، ان هذا التعمق ضروري لنا كعرب، وكمسلمين في غالبيتنا الكبرى، لشرح ما يصيبنا نحن من أزمة مجتمعية وفقدان للشرعية، تختلط فيها بشكل معقد للغاية قضايا الهوية الجماعية والدين والسياسة والثقافة.

لقد سعيت، من خلال فصول هذا المؤلَّف، إلى تبيان سخافة الأفكار والرؤى التي تحملها القيادات السياسية الغربية ومدى الضرر الذي تلحقه بنا بشكل خاص. فلنترك القيادات السياسية والأعمال الأكاديمية الغربية المنخرطة فيها. أما نحن فعلينا أن نعيد بناء منظومة ثقافية كأساس لنهضة عربية ثانية مستقلة عمّا يأتينا من الغرب من دفق إعلامي وأكاديمي متواصل أصبحنا مسجونين فيه. وعلينا أن ندخل في مراجعة نقدية صارمة لممارساتنا الثقافية والإعلامية التي صارت تشبه، إلى حد بعيد، ما يأتينا من الغرب من أدبيات مفخخة حول «عودة الديني» وحرب الحضارات والقيم «اليهودية-المسيحية» في مقابل قيم «عربية- إسلامية».

(من مقدمة المؤلف)

الدكتور جورج قرم لبناني من مواليد 1940، وهو خريج جامعة باريس في القانون الدستوري والعلوم الاقتصادية. عمل في حياته المهنية كخبير اقتصادي ومالي وكوزير مالية لبنان (1998 - 2000) وهو أستاذ في الجامعة اليسوعية في بيروت.

من أهم مؤلفاته:

- ***تعدد الأديان وأنظمة الحكم*، 1977.**
- ***الاقتصاد العربي أمام التحدي*، 1977 .**
- ***التبعية الاقتصادية. مأزق الإستدانة في العالم الثالث في المنظور التاريخي*، 1980.**
- ***التنمية المفقودة، دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية*، 1981.**
- ***الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة*، 1994.**
- **شرق وغرب: *الشرخ الأسطوري*، 2003.**
- ***لبنان المعاصر: تاريخ ومجتمع*، 2004.**
- **انفجار *المشرق العربي، دار الفارابي*، 2006.**


ISBN 978-9953-71-265-9

